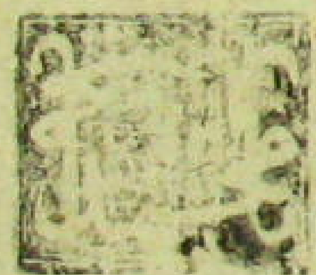


حاشیه طوالع اسعر ازمیرزا حبیب

دفعه اول

1167

مال محمدتقی لا



1

شرح طوالع

سمره رضی الله عنه دن مرویدر که

...

صلی الله علیه وسلم

...

وقرنفل
درهم ۱۰

وبعدزنک
درهم ۱۰

وزنجبیل
درهم ۱۰

بونلری دوکوب بوزنکله الدیکن بعده ...

اون کون ایکی درهمین علی الصباح ...

وایکی درهمین یاتجق زمان ...

بولورسن ...



بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

احمد الله حمدا يتسامى عن ادراك غايته عقول العقلاء ويعجز عن بلوغ نهايته السنة
الفصحاء واصلي على نبيه محمد افضل الانبياء وخاتم الانبياء وعلى آله واصحابه النجباء
ما طلع النجم من افق السماء ونجم الطلع من البسيطة الغبراء وبعد فانه لما كان شرف
العلم بشرف معلومه ووثاقة براهينه وشدة الاحتياج اليه كان علم الكلام اشرف
العلوم لكون معلوماته وهي ذات الله وصفاته وكيفية افعاله اشرف المعلومات
وبراهينه القاطعة وحججه الساطعة لكونها مؤلفة من مقدمات ضرورية او منتهية
اليها انتهاء يعلم صحته ولزوم المطلوب منه بالضرورة من اقوى الآيات
والبينات واحتياج الناس وسائر العلوم الدينية اليه اشد واظهر اما
الاول فلكون السعادة الاخروية منوطة بالايمان بالله واليوم الآخر والدنيوية
بانتظام احوال العالم المتوقف على الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب
وكل ذلك لا يصير حاصلا الا بتحصيل هذا العلم واما الثاني فلانه لا يتم الخوض
بدونه في سائر العلوم الدينية اذ ما لم يثبت ان للعالم صانعا حيا عالما قادرا
كيف يتمكن المفسر والمحدث والفقيه من الشروع في علومهم فالخائض فيها بدونه كبان
بغير اساس واذا سئل عما هو عليه لم يقدر على ايراد حجة وقياس ومن جملة ما صنف
في هذا الفن كتاب الطوالع المنسوب الى الامام العلامة اقضى القضاة والحكام
اسوة افاضل الانام ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين عبد الله بن الشيخ الامام علي
عمر البيضاوي تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه وهو لمن كان في هذا العلم
للعقول نهاية وللطالبين للمطالب العالية غاية فانه مع كونه وجيز اللفظ وخلاصة

افكار

صح احتياج الناس اليه

صح احتياج سائر العلوم اليه

2

افكار المتقدمين وشامل لزبدة آراء المتأخرين ومرشد الى اغراض
الطلاب وموصل كامل الى ملخص قواعد عقائد اولي الالباب الا ان لباب فحواه ٢
لا يدرك وقانون اوامره لا يصير محصولا ولا يملك لصعوبة الفاظه وشدة ايجازه
اذ هو في الاشارات ببيانه الى فرائد لطائفه والتلويحات بعباراته الى غرر
معانيه كما قيل يشير الى غر المعاني بلفظه كمحب الى المشتاق باللحظ يرمز المجهولين
لشغفهم بهذا الكتاب وحسن ظنهم به قد طال الحاحهم على ان اشرح له شرحا
بسيطا جامعا للفوائد ووسيطا مهذبا عن الزوائد لا مطولا فيمل املالا ولا
مختصرا فيخل اخلالا بحيث يفصل ما اجمل ويحل ما اشكل ويفسر مشكلاته ويوضح
معضلاته ويشير الى ما زل فيه الاقدام ويتعرض لما يجد له القبول وعليه الاقدام
فاعتذرت بان هذا الكتاب قد تعرض لتحليل تركيباته بعض الطلاب
وتصدى لتمييز قشره من اللباب فهو في ذلك كاف وبتحصيل المطالب واف
فلا التزام على بان اكتب على ما كتبوا فائدة زائدة تكون تعذيبا للجوهر
بلا فائدة فقالوا ان هذا الكتاب بهي لم يركب ودرة لم تثقب و
كنز مخفي وسر مطوي اذ وجوه ابكار مخدراته بعد في القناع وهم
والله ما قدروا على الافتراع فطوبيا منشور تلك الشروح طيا اذ ما
مثلها الا كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا
فلما تكرر السؤال وزاد والا لم ينجع فيما عاهدتهم عليه من الوداد
لم ار من الشيم بلتبسهم بدا حجة لهم ووقاية اثناء المحاورة
مع الاصحاب من غير استعانة بكتاب فجاء كما تضمنه الاوراق ولا تخطه من قبله

واف ر

وصار في فلك المدقق لاشتهاره كالشمس اذا كانت في كبد السماء في رابعة
النهار فلما تم طلعة التقويم وتجلى في احسن تقويم اردت ان اتحف به حضرة من نثرت
الجنان نزهة وضياء ويغبطه السماء رفعة وسناء وهي حضرة المولى المعظم
والمخدوم الاعدل الاعظم نظام الممالك مغيث الضعفاء عز دولة الممالك الجامع
الفضيلتين العلمية والعملية الحاوي للرياستين الدينية والدنيوية شهاب الحق و
الدنيا والدين مهيار الافاضل في العالمين مبارك شاه المنجل البحر الخضم تفضلاته
والغاديات بيمنه وسخائه فليخضع السادات دون سريره كخضوع وجه الارض
دون سمائه لا زالت رياض الفضل به ناضرة وحدائقه بمجالسه زاهرة واعلاه
باسمه حتى يبقى طول الدهر برسمه اذ هو اعز الله انصاره مع انه لا مكرمة الا وله
جايز ولا محمدة الا وهو بها فايز متعين في هذا الخطر العصر بانه متعين بزينة العلم و
اهله فلا سلب الله اهل العلم ظله ولا اعدمهم انعامه وفضله من قال امين ابقى الله
مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر ولما كانت الشروح لا تذكر الا بالاضافة الى
المتون لم اورد له اسما ومهلا انا اشرع في حل الكتاب متوكلا على العزيز الوهاب
وملهم الصواب واليه المرجع والمآب وبعد قال وبعد فمقصود الكتاب
مرتب على مقدمة وثلثة كتب اقول مقصود الكتاب مرتب على مقدمة اعني ما يتوقف
عليه المباحث الآتية الكلامية وهي المباحث المتعلقة بالنظر وهي على ثلثة كتب الاول
في الممكنات الثاني في الالهيات الثالث في النبويات لان المبحوث عنه ان كان ما يتوقف عليه
المسائل الكلامية فهو المقدمة والا فان كان بحثا عن الممكنات فهو الكتاب الاول فان كان
بحثا عن الواجب وما يتعلق به فهو الكتاب الثاني والا فهو الكتاب الثالث وفيه نظر

3

قال اما المقدمة ففيها مباحث الى اخره اقول انما كانت المباحث المتعلقة بالنظر
مقدمة للمباحث الكلامية الآتية لان الشروع في المسائل الكلامية انما يحصل بالعلم بصحة النظر
المثبت لها وفساد النظر المثبت لما ينافيها ولا يحصل الوقوف عليهما الا بعد العلم بالمباحث
المتعلقة بالنظر فلا جرم كانت مقدمة للمقصود الفصل الاول في المبادي المراد
بالمبادي منها ما يتوقف عليه مباحث النظر وهو التعقل واقسامه وما يفيد النظر
اذا عرفت هذا فنقول اعلم ان تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى
تصورا وتعقل الشيء مع الحكم عليه بالنفي او الاثبات يسمى تصديقا والحكم اسناد امر
الى اخر وهذا يوجب ان تصور الطرفين تصورا ويشعر بان تصور المحكوم عليه فقط مع الحكم
يسمى تصديقا وذلك محال لانه مباين لما اصدره ويناقض ما ذكره في مثال التصديق البديهي اذ تفسير
ذلك بان التصديق هو الحكم فقط وكل ذلك من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي وهو ما لا يتوقف
حصوله في العقل على نظر وذكر مثاله من التصورات تصور الوجود والعدم ومن التصديقات
الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما يحتاج في حصوله الى نظر
وذكر مثاله من التصورات تصور الملك والجن ومن التصديقات العلم بحدوث العالم
وقدم الصانع واعلم انه لو مثل التصور الضروري بتصور ما لا تنازع في بداهته
لكان اولى لانهم اختلفوا في بداهة الوجود والعدم وانما انقسمت التصورات والتصديقات
الى البديهي والكسبي اذ لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية اي بديهية
لما فقدنا شيئا لما عرفت من تفسير البديهي لكنا نفقد كثيرا من التصورات والتصديقات
فيلزم انتفاء كون الكل بديهيا ولو كانت باسرها مكتسبة لما حصلنا على شيء من
المطالب النظرية سواء كان ذلك مطلوبا تصوريا او تصديقيا اذ لو حاولنا تحصيل مطلوب نظري

فذلك انما يمكن اكتسابه من معارف اخرى سابقة عليه في العلم فلو كانت تلك المعارف ايضا
مكتسبة لزم استناد كل من تلك المعارف الى غيره ليكتسب منه وح يكون الموضوعات
المستندة اليها المعارف اما متناهية او غير متناهية فيلزم الدور على التقدير الاول
لانقطاع كما عرفت ضرورة العود والتسلسل على التقدير الثاني وهما محالان
لكنا نعلم كثيرا من التصورات والتصديقات فيلزم انتفاء كون الكل كسبيا واذا بطل
القسمان تعين انقسام كل من التصور والتصديق الى البديهي والكسبي كل قسم انما يكتسب
من بديهيه بالنظر والنظر ترتيب امور معلومة سواء كانت تصورات او تصديقات
على وجه يؤدي ذلك الترتيب الى استعلام ما ليس بمعلوم مثاله في التصورات تصور الحيوان
وتصور الناطق المؤدي الى استعلام الانسان وفي التصديقات ترتيب قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث المؤدي الى استعلام قولنا العالم حادث وانما قال
على وجه يؤدي اذ التصورات المعلومة لا تكون مؤدية الى استعلام التصورات
المكتسبة كيف ما اتفقت وكذا التصديقات بل لا بد من ترتيب خاص لتكون مؤدية الى المطلوب
فقوله هذا احتراز عن النظر الفاسد اعني القسم الذي لا يكون فساده لفساد المادة
فقط قيل ان هذا التعريف للنظر يشتمل على العلل الاربع التي هي الفاعل والمادة والصورة
والغاية اذ الترتيب يدل على المرتب وهو الفاعل والامور المعلومة التي يقع فيها الترتيب
هي المادة ونفس الترتيب هي الصورة واستعلام ما ليس بمعلوم هي الغاية وتلك الامور
المرتبة ان كانت موصلة الى استعلام تصور مجهول سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت
موصلة الى استعلام تصديق مجهول سميت حجة ودليلا قال الفصل الثاني في الاقوال
الشارحة اقول قد عرفت ان الموصل القريب الى التصور يسمى قولا شارحا ومعرفا

ثانيهما

قال بعض المتأخرين معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء سواء كان بحسب اعتبارات او
بكنهه ثم يكون العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف اي يكون المعرف اجلى اذ لو كان العلم
بالمعرف سابقا او كان معا لم يكن معرفة المعرف سببا لمعرفة المعرف ثم لا يعرف الشيء بالمساوي
له في الجلاء والخفاء لاستحالة ان يكون احدهما اجلى من الاخر كما قيل الزوج عدد ليس بفرد
فان ما ليس بفرد يساوي الزوج في الجلاء والخفاء ولا يعرف الشيء بنفسه لاستحالة ان يكون
الشيء اجلى من نفسه ولا فرق بين كون المعرف نفس الشيء فقط او مع غيره مثل قولنا في تعريف الحركة
انها نقلة وفي تعريف الانسان انه حيوان بشر فان النقلة هي الحركة والبشر هو الانسان
ولا يعرف شيء بما هو اخفى منه لاستحالة كون الاخفى من الشيء اجلى منه سواء توقف على المعرف
معرفة الاخفى بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانها كوكب نهاري وتعريف النهار بانه زمان
كون الشمس فوق الافق او توقف عليه بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف
الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين الذين لا يفضل احدهما
على الاخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين او لم يتوقف معرفة الاخفى على المعرف بل على غيره
مثل قولنا النار ركن شبيه بالنفس فان النفس عند العقل اخفى من النار ولم يتوقف
معرفتها على معرفة النار وينبغي في التعريفات ان يقدم الجزء الاعم على الاخص
لشهرة الاعم وظهوره عند العقل الكثرة وتجتنب عن استعمال الالفاظ الغريبة الغير الواضحة
الدلالة على المطلوب وعن الالفاظ المجازية لفوات فهم المقصود من التعريف اذ ربما
يحوج الى الاستفسار مرة اخرى ويحترز ايضا عن التكرار في اللفظ سواء كان المكرر
نفس الحد مثل قولنا العدد كثرة مجتمعة من الوحدات فان المجتمع من الوحدات
هي الكثرة او كان المكرر بعض الحد مثل قولنا الانسان حيوان جسماني ناطق فان قوله

على اختصاص الوصف بالموصوف وشموله لجميع افراد الموصوف في نفس الامر
اذ المقتنع به في الرسوم هو الخاصة البينة لاستلزام الموصوف فيها الشامل لا
العلم بالاختصاص والشمول حتى يمتنع التعريف بالامر الخارجي ويلزم الدور
والاحاطة بالا يتناهى والجواب كلاهما ضعيف اذ مجموع اجزاء الشيء بعينه
مجموع الاجزاء ليس متقدما عليه لان تقدم كل واحد من الاجزاء لا يقتضي تقدم الكل
من حيث هو كل ومجموع ليدل على المغايرة بين الشيء ومجموع اجزائه وكذا الثاني لان
معرف الشيء يجب ان يعرف بعض اجزائه اذ لو كانت الاجزاء باسرها حتى الجزء الصوري
عينه عن التعريف لكانت الماهية معلومة اذ لو لم نعلم الماهية عند العلم بجميع الاجزاء لم
التحديد ماهية المحدود ضرورة لكنه مفيد عندكم وكذا الثالث لان الخارجي من غير
العلم باختصاصه بالشيء لا يستلزم تصوره تصور الشيء اذ لو استلزم تصوره
تصور الشيء فان كان اللازم الخارجي متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى
عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به لامتناع التعريف بالمجهول
وفيه نظر لجواز ان يكون متصورا للمجيب ولم يكن السائل ذا اطلاع عنه فلا يلزم ذلك
مغلطة بان ما ذكره بعينه منع اجب بل الجواب هو ان يقال لم لا يجوز التعريف ببعض
الاجزاء مع انه لا يعرف شيئا من اجزائه قوله لو كانت الاجزاء باسرها معلومة كانت
الماهية معلومة قلنا لا نسلم قوله ولما لم يفد التحديد قلنا لا نسلم لجواز ان يكون الاجزاء
على انفرادها معلومة والتحديد استحضار تلك الاجزاء مجموعة تحت هيئة في الذهن ضرورة
مطابقة للمحدود ولا يلزم من عدم افادة التحديد اياه وكذا الرسم اذا كان انما يفيد
اذا استحضر الوضعيات او الذاتيات مع الوضعيات بتلك الحيثية واما الرسم بالمفرد

صيانه مكرر لان بعض الحيوان يدل عليه تضمنا نعم يجوز التكرار اذا دعت اليه ضرورة
وذكر في تعريف المتضايفين فانه يجب ان يعرف كل منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما
متضايفين ليحصل في العقل معا فيحصل البيان بما يراد تعريفه مثل ان يقال في تعريف الاب
بانه حيوان يتولد من نطفته شخص اخر من نوعه فالحيوان هو الاب من حيث هو كذلك اي من حيث
انه حيوان يتولد من نطفته شخص اخر من نوعه مثلا فالحيوان هو الاب وشخص اخر من نوعه هو الابن
ويتولد من نطفته هو السبب لكونهما متضايفين وقولنا من حيث هو كذلك تكرار لما سبق وهو
ضروري لتخصيص البيان بما يراد تعريفه وهو الاب اذ الابوة لا تتحقق الا من هذه الحيثية لان
هذا الحد يصدق على الابن لانه حيوان يتولد من نطفته شخص اخر من نوعه لكن لا من حيث انه
اب بل من حيث انه ابن ويجوز التكرار ايضا اذا دعت اليه حاجة كقولهم في تعريف المركب
من الذات والعرض الذاتي له كالانف الافطس فانه اذا سئل عنه يجاب بانه انف
ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف فصار الانف مكررا وهذا التكرار انما ساغ
للحاجة من حيث ان التعريف لا يصير تاما الا بذلك اذ لو قيل في جوابه انف ذو تقعير
لا يكون كافيا لجواز ان يكون ذلك التقعير غير مختص بالانف فيقال لا فرق بين الحاجة
والضرورة اذ المسئول عنه فيهما ان كان هو المعروض فلا حاجة الى التكرار ولا ضرورة
وان كان المعروض مع العارض فالتكرار ضروري وفي محل الحاجة ايضا ولا احتمال
التعريف قلنا الفرق بينهما هو ان التكرار الضروري هو الذي لو لم يكرر لم يصح التعريف
صحيحا والتكرار الحاجي هو الذي لو لم يتكرر لم يكن التعريف تاما اذ يجوز ان يقال
في تعريف الانف الافطس انه شيء ذو تقعير لا يكون ذلك قال الثاني في اقسام
المعرف اقول معرف الشيء ان كان اخص منه لم يتناول جميع افراده ولو كان اعم منه لم يميز

فلا يفيد اذ الرسم من لواحق الاشارة والقول الشارح من اقسام النظر والنظر
انما هو تحصيل امر بعد حصوله كما عرفت فلا يكون معرفا واجيب عن الاعتراض الثاني
بان المطلق مشعور به ببعض اعتباراته اي هو معلوم من وجه دون وجه والطلب
انما يتوجه نحوه فلا استحالة كما في طلب ما بينه المكل والجز قال الثالث في بيان ما يتوقف
ويتوقف به اقول اي الماهيات يصح ان يتوقف وانها تصلح لان تعرف بها اذا عرفت
هذا فنقول الحقائق اما ان يكون بسيطة وهي التي لا جزء لها او يكون مركبة وهي التي
لها جزء وكل واحد منهما اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب فهذه اقسام اربعة
الاول البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لكونه غير مركب ولا يحد به غيره لكونه
ليس جزء الغير كالواجب فانه بسيط وليس جزء الغير الثاني البسيط الذي يتركب
عنه غيره وهو البسيط الذي ينتهي اليه المركب بالتحليل يحد به لكونه جزء الغير ولا يحد
لكونه غير مركب كالجوهر فانه بسيط وجزء الغير وهو القسم الثالث المركب الذي لا يتركب عنه
غيره يحد لكونه ذا اجزاء ولا يحد به ولا يحد به لكونه ليس جزء الغير كالانسان
فانه مركب من الحيوان والناطق وليس جزء الغير الرابع المركب الذي يتركب عنه
غيره يحد لكونه مركبا ويحد به لكونه جزء الغير كالحيوان فانه جزء مركب من الجسم النامي
والحساس والمتحرك بالارادة وجزء الغير لانه جزء من الانسان وغيره فظهر
ان الحد لا يكون الا للمركب سواء كان حدا تاما او ناقصا وكذا الرسم التام لا يكون
الا للمركب لتركبه من الجنس القريب والخاصة واما الرسم الناقص فيعم البسيط والمركب
اذ الرسم الناقص عند المتقدمين هو المركب من العرض العام والخاصة وهو لا يختص
بالمركب قال الفصل الثالث في الحجج وفيه مباحث الى اخره اقول

البحث الثالث فيما يتوقف الماهيات وما يتوقف به

6

الحجج جمع حجة وقد عرفت معناها وانها مرادفة للدليل وقال بعضهم الدليل ما يلزم من العلم به
العلم بوجود المدلول والمدلول ههنا اللغوي لئلا يتوهم الدور والمراد من اللزوم اعم من اليقيني
وغيره ليشمل جميع اقسام الدليل والمراد من العلم ليس هو اليقيني بل ما هو اعم من ذلك ليندرج فيه
ما يفيد الظن بالمدلول اذا عرفت ذلك فنقول انواع الدليل ثلثة لانه اما ان يستدل
بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت الجسم للحيوان على ثبوته للانسان الذي هو جزئي للحيوان
بان يقال كل انسان جسم لان كل انسان حيوان وكل حيوان جسم او يستدل باحد المتساويين على الآخر
كما يستدل بثبوت الحيوان للانسان على ثبوته للناطق بان يقال كل ناطق حيوان لان كل ناطق
انسان وكل انسان حيوان ويسمى كلاهما قياسا او يستدل بعكسه اي يستدل بالجزئي
على الكلي ويسمى استقراء تاما ان كان الاستدلال على الكلي بجميع جزئياته كما يقال كل جسم
مركب متحيز لان كل جسم مركب اما حيوان واما نبات واما جماد وكل حيوان متحيز وكل نبات
متحيز وكل جماد متحيز فكل جسم مركب متحيز فاستدل للعلم بثبوت الحكم للحيوان والنبات والجماد
التي هي جزئيات للجسم المركب على ثبوت الحكم للجسم المركب الذي هو كلي لها وليس للجسم المركب جزئي
سواها ويسمى استقراء ناقصا ان لم يكن كاستدلال على الكلي بجميع جزئياته بل ببعضها
كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الحيوان اما طيور واما ذوات
واما انسان والكل يحرك فكه الاسفل عند المضغ فيكون كل حيوان كذلك فاستدل للناطق
بثبوت الحكم لبعض جزئيات الحيوان على ثبوته له وهذا الاستقراء ناقص لا يفيد
العلم لجواز ان يكون حال المستثنى بخلاف ما لم يستقرأ كالتمساح في مثالنا هذا
فانه لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ او يستدل بجزئي على جزئي آخر لاشتراكهما
في امر كلي مؤثر في اثبات ذلك الحكم كما يقال السماء حادثة قياسا على البيت لاشتراكهما
فافهم

المساوي للانسان

كما

ويسمى تمثيلا في عرف المنطقيين وقياسا في عرف الفقهاء ويسمى الجزئي الاول اي الملحوق
له بيتا في مثالنا هذا اصلا والجزئي الثاني اي الملحق كالسمار في مثالنا هذا فرعا والامر
المشترك كالجسمية في مثالنا المؤثر في اثبات الحكم في مثالنا هذا جامعا وتاثير الجامع في
اثبات حكم الاصل للفرع تارة يعرف بالدوران وتارة اخرى بالسبر والتقسيم او غيرهما
من مسالك العلة وقد استقصى المصنف الكلام فيه في كتابه المسمى بمنهاج الوصول الى علم
الاصول من اراد فليطالع ذلك الكتاب قال والثاني القياس من اصنافه اقول
انما وسم افراد الموقوف بالاقسام وافراد الحجة بالانواع وافراد القياس بالاصناف
لان تمايز الاصناف بعضها عن البعض بالعوارض فقط وتمايز الاشكال كذلك لاشتراكها
في الحدود التي هي اركان القياس وامتيازها باختلاف اوضاعها التي هي عارضة
عن ماهيتها ويؤيده قول الامام المحقق نصير الملة والدين في شرح الاشارات في قسمة
القياس الى الاشكال وهذه قسمة بحسب العوارض فجاز في اصناف القياس وتمايز
الانواع بعضها عن بعض انما يكون بالذاتيات وتمايز الحجج كذلك لاختلافها في
الحدود التي هي اركان الحجج وهي موادها التي هي مختلفة بالذات فجاز في انواع
الحجج وتمايز الاقسام بعضها عن البعض قد يكون بالذاتيات وقد يكون بالعرضيات
وتمايز المعرفات كذلك اذ قد يكون بالذاتيات كما في الحد التام والناقص و
قد يكون بالعوارض كما في الرسوم الناقصة وقد يكون بهما كما في الحد والرسم
فجاز في اقسام الموقوف قال القياس قول من اقوال اقول القياس قول
مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عن ذلك القول لذاته قول اخر فقوله مؤلف من
قضايا يخرج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها وكذب نقيضها

وقوله متى سلمت ليدخل فيه القياس المؤلف من الكاذبة وقوله لذاته اي لا من
بواسطة مقدمة اجنبية وهي التي لا تكون مذكورة في القياس لا بالقوة ولا بالفعل
او بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة مغايرة الطرفين لحدود القياس الاول
وهو ما يلزمه قول اخر بواسطة قضية اخرى اجنبية كقولنا آ مساو لب وب مساو لج
فانه ينتج آ مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة قولنا وكل ما هو مساو لب فهو مساو لكل
ما يساويه ب فآ مساو لما يساويه ج فينتج انه مساو لج هذا القياس بواسطة هذا القول
وهو غير مذكور في القياس لا بالقوة ولا بالفعل والثاني وهو ما يلزمه قول اخر بواسطة
مقدمة مذكورة بالقوة مغايرة الطرفين لحدود القياس وهو ما يلزمه بواسطة
عكس نقيض احدى المقدمتين كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزمه قولنا جزء
الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الكبرى وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع
الجوهر فهو جوهر وقوله قول اخر احتراز عن مجموع المقدمتين كيف كان فانه يستلزم
احدى المقدمتين مع انه ليس بقياس بالنسبة اليها والقياس اما لم يشتمل على النتيجة
او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه
انسان ينتج فهو حيوان لكنه ليس بحيوان ينتج فليس بانسان فالنتيجة فيه اما مثوله
للتالي او نقيض المقدم او لا يشملها ويسمى اقترانيا قال فالاول هو الذي يستدل
بوجود الملزوم الخ اقول فالاول اي القياس الاستثنائي هو الذي يستدل
بوجود الملزوم على وجود اللازم كما في المثال الاول او يستدل بعدم اللازم
على عدم الملزوم كما في المثال الثاني او يستدل بوجود احد المتنافيين على عدم الاخر

كقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فلا يكون فردا لكنه فرد فلا يكون
زوجا وقولنا هذا الشيء اما ان لا يكون شجرا او حجرا لكنه شجر فلا يكون حجرا لكنه حجر فلا يكون
شجرا او للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر كقولنا هذا العدد اما زوج
واما فرد لكنه ليس بزوج فيكون فردا لكنه ليس بفرد فيكون زوجا وقولنا هذا اما
ان لا يكون انسانا او حيوانا لكنه ليس بلا انسان فيكون حيوانا لكنه ليس بحيوان فيكون لا انسانا
فيكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بين المقدم والتالي بالملازمة
كما في الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم على عدم الملزوم
وتسمى شرطية متصلة لزومية او حاكمة بين المقدم والتالي بالمعاندة وتسمى شرطية
عنادية منفصلة وهي حقيقية ان تنافى المقدم والتالي مطلقا اي في الصدق والكذب
معا كما في المثال الاول للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر وفي المثال
الاول للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر ومانعة الجمع ان تنافى المقدم
والتالي صدقا فقط كما في المثال الثاني للاستدلال بوجود احد المتعاندين على
عدم الآخر ومانعة الخلو ان تنافى المقدم والتالي كذبا فقط كما في المثال الثاني
للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر ومشتملا ايضا على مقدمة اخرى
تدل على وضع الملزوم كما مر في الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم
وهو قولنا لكنه انسان او تدل على وضع المعاند مطلقا او المعاند صدقا فقط كما
في المثال للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر وهو قولنا لكنه زوج
وقولنا لكنه فرد وقولنا لكنه شجر وقولنا لكنه حجر او تدل على رفع اللازم كما مر في المثال
للاستدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم وهو قولنا لكنه ليس بحيوان او تدل على رفع المعاند مطلقا

او المعاند

8

او المعاند كذبا كما مر في المثال للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر
وهو قولنا لكنه ليس بزوج وقولنا لكنه ليس بفرد وقولنا لكنه انسان وقولنا لكنه ليس بحيوان
وتسمى هذه المقدمة الدالة على الوضع او الرفع استثنائية **قال** الثاني على اربعة
اوجه **اقول** والثاني هو القياس الاقتراني وهو قد يكون مركبا من حمليات ساذجة وقد يكون
مركبا من غيرها والمصنف خص الكلام بما يكون مركبا من حمليات صرفة اذا عرفت هذا فنقول
القياس الاقتراني يقع على اربعة اوجه لانه لا بد فيه من امر يناسب طرفي المطلوب اعني
موضوع النتيجة ومحمولها لان النسبة بينهما لما كانت مجهولة كانت مكتسبة بالقياس
فلو لم يكن امر يناسب طرفي النتيجة بسببه نعلم النسبة بينهما لم يفد القياس النتيجة ويسمى
ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب في الشكل الاول الذي يرجع اليه سائر
الاشكال ويسمى المحكوم عليه في المطلوب اصغر ويسمى المحكوم به في المطلوب اكبر ويسمى المقدمة التي
فيها الاصغر بالصغرى ويسمى المقدمة التي فيها الاكبر بالكبرى مثالها قولنا كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم فالاوسط في مثالنا هذا هو الحيوان
والاصغر هو الانسان والاكبر هو الجسم وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى
وقولنا كل حيوان جسم هو الكبرى فالاوسط في القياس اما ان يكون محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى كما مر في المثال وهو الشكل الاول او يكون محمولا في الصغرى
والكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان المنتج لقولنا لا شيء من
الانسان بحجر وهو الشكل الثاني او يكون موضوعا في الصغرى والكبرى كقولنا
كل حيوان جسم وكل حيوان حساس المنتج لقولنا بعض الجسم حساس وهو الشكل
الثالث او يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى كقولنا كل حيوان جسم

٢

وكل انسان حيوان المنتج لقولنا بعض الجسم انسان وهو الشكل الرابع
قال والاول ان يستدل بصدق الاوسط الى اخره اقول
الشكل الاول هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر كقولنا كل ج ب
او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب ويصدق ٢
الاكبر على كل ما يصدق عليه الاوسط كقولنا وكل ب ا او بسلب الاكبر عن كل ما يصدق
عليه الاوسط كقولنا ولا شيء من ب ا استدلالا على صدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا
كل ج ا الحاصل من قولنا كل ج ب وكل ب ا او على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا
بعض ج ا الحاصل من قولنا بعض ج ب وكل ب ا او على سلب الاكبر عن كل الاصغر
كقولنا لا شيء من ج ا الحاصل من قولنا كل ج ب ولا شيء من ب ا او على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من قولنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا
فعلم من هذا ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الاربعة المذكورة وان شرط
انتاج هذا الشكل ايجاب الصغرى وكلية الكبرى قال الثاني ان يستدل بصدق
الاوسط اه اقول الشكل الثاني هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر
وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب او يستدل بعكس ذلك
اي بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدقه على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب ٢
استدلالا على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ج ا الحاصل من هذين الضربين
او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا
بعض ج ب الحاصل ولا شيء من ا ب او يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر و
صدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب استدلالا

بلغ

9

على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من هذين الضربين وذلك
الاستدلال انما يصح بشرط ان يتحد زمان السلب والايجاب اذ لو اختلفا لم يحصل
الانتاج كقولنا كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس ولا شيء من القمر بمنخسف
وقت التربيع مع انه لا ينتج ان لا شيء من القمر بقمر بالامكان العام او بشرط ان يكون احدهما
من السلب والايجاب ضروريا اذ لو لم يكن كل منهما دائما لم يحصل الانتاج ايضا لجواز صدق
المتغايرين على موضوع واحد وسلبه عنه في وقتين فيصدق القياس في الشكل الثاني
١ من مختلفين مع انه لا ينتج كما مر فعلم ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الضروب الاربعة
المذكورة وان اختلاف المقدمتين بالسلب والايجاب بالشرط المذكور وكلية
الكبرى شرط لانتاج هذا الشكل قال الثالث ان يستدل بصدق الطرفين اقول
على صد الشكل الثالث هو ان يستدل بصدق الطرفين اعني الاصغر والاكبر على كل الاوسط
كقولنا كل ب ج وكل ب ا او يستدل بصدق احد الطرفين على كل الاوسط
وصدق الطرف الاخر على بعضه كقولنا كل ب ج وبعض ب ا وقولنا بعض ب ج
وكل ب ا استدلالا على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا الحاصل
من هذه الضروب الثلثة او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل ب ج
وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا لا شيء من ب ا او سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا
٢ بعض ب ليس ا او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن
كل الاوسط كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ب ا استدلالا على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من هذه الضروب الثلثة فعلم مما ذكرنا ان الضروب
المنتجة في هذا الشكل هي الستة المذكورة وان شرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدى
المقدمتين

قال الرابع ان يستلزم صدق الاصغر على كل الاوسط اقول الشكل الرابع هو ان يستلزم
صدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا
كل ا ج او صدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا بعض ا ج ~~استلزاما على صدق الاكبر على~~
~~بعض الاصغر كقولنا بعض ب ج~~ استلزاما على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ب ا
اى الحاصل من الضربين المذكورين او يستلزم صدق الاصغر على كل الاوسط او على بعض
الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب او بعض ج ب ولا شيء من ا ج استلزاما
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ب ليس ا الحاصل من هذين الضربين او يستلزم السلب
الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ج
استلزاما على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ب ا الحاصل من هذا الضرب
فنعلم من ذلك ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الضروب الخمسة المذكورة وليس
شرط انتاجه ان لا يستعمل فيه الخستان اعني السلب والجزئية لا في مقدمة ولا في مقدمتين ٤
الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية فان ذلك منتج كما في
الضرب الرابع من هذا الشكل فالقرائن القياسية المنتجة ثلثة وعشرون اربعة
استثنائية وهي المركبة من الشرطية المنفصلة من رفع المقدم او منها ومن وضع التالي
او من احدى الشرطيتين ومن وضع المقدم او منها ومن رفع التالي وتسعة عشر
اقترانية لان الضروب المنتجة في الشكل الاول اربعة وفي الثاني كذلك وفي الثالث ستة ٢
وفي الرابع خمسة والمجموع ما ذكرنا والكلام المستقصى في هذه القرائن وبيان انتاجها
النتائج المذكورة وبيان شرائطها مذكور في الكتب المنطقية وقد بيناها في كتاب ايضاح
احسن بيان قال الثالثة في مواد الحجة اما ان يكون عقلية او نقلية اقول

10

المراد بمواد الحجة القضايا التي تتألف الحجة منها اذا عرفت هذا فنقول الحجة
اما ان يكون عقلية ان كانت مأخوذة من العقل او نقلية ان كانت مأخوذة من النقل
والاولى اي الحجة العقلية اما ان يكون مقدماتها قطعية ويسمى برهانا ودليلا او يكون
مقدماتها ظنية او مشهورة ويسمى خطابة وامارة او يكون مقدماتها مشتبهة باحدهما
من مقدمات البرهان والخطابة ويسمى مغالطة هذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان ما ذكره
المصنف فيه غير مشهور عند ارباب الصناعة فان المشهورات من مقدمات الجدل
وقد جعلها من مقدمات الخطابة والمقبولات والمشهورات في بادي الراي من مقدمات
الخطابة ولم يذكرها وايضا مقدمات المغالطة ليست ما يشبه مقدمات البرهان اي
اليقينيات او ما يشبه مقدمات الخطابة اي المظنونات لان المشتبهة بالمظنونات
غير معتبرة اصلا لانها ان اوقعت ظنا فهي من المظنونات والا فلا اعتبار بها
وقد زعم المص انها مقدمات المغالطة بل ما يشبه مقدمات البرهان او ما يشبه مقدمات
الجدل اي المشهورات والقياس المؤلف من الاول يسمى قياسا سوفسطائيا ومن الثاني
قياسا مشاغبيا وكل منهما مغالطة فالسوفسطائي بازاء الحكيم والمشاغبي
بازاء الجدلي لا الخطيب كما ظنه المص وايضا اخل بذكر المقدمات الشعرية بها
وزعم فيما بعد انها من مقدمات المغالطة كما سيجيء وهو غلط لما عرفته واما تحقيق ٢
الكلام في الصناعات الخمس ومقدماتها على وجه يليق فمما يستدعي بسطا لا يليق
بامثال هذه المختصرات قال والمبادي اليقينية الخ اقول المبادي
اليقينية قضايا يجزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها ان كان تصور طرفيها كافيا
كقولنا الكل اعظم من الجزء وتسمى اوليات فان العقل يجزم فيها اولا من غير توسط
وسط

بخلاف الكيفية فان الجزم بالاستناد بتوسط الوسط ويسمى القضايا بديهيات او
قضايا يجزم العقل بها بسبب واسطة بتصورها في الذهن عند تصور الطرفين مثل
الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فان الانقسام بمتساويين وسط حاضر
في الذهن دائما عند تصور الاربعة والزوجية ويسمى هذه قضايا قياساتها معها
لاقتران تصور الوسط بتصور الطرفين او قضايا يجزم الحس بها سواء كان
حسا ظاهرا كقولنا النار حارة او حسا باطنا كعلمنا بالمنا ويسمى
هذه القضايا مشاهدات وحسيات واعلم ان الجازم بالاستناد في
هذه القضايا ليس هو الحس بل العقل بمعونة من الحس كما بين في موضعه او قضايا
يجزم بها الحس والعقل معا وذلك الحس هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس
يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب كالعلم بوجود
بغداد ومكة ويسمى هذه القضايا متواترات وانما قيد المخبر عنه بكونه محسوسا
لانه لو لم يكن محسوسا لم يحصل الجزم بكثرة الشهادات لانه ان كان بديهيا فالجزم فيه انما يحصل
بمجرد تصور طرفيها لا غير وان كان نظريا فالجزم فيه انما يحصل بالبرهان دون الشهادة
وانما قيده بامكان الوقوع لانه ان اخبر عن مستحيل جميع العالم لا يحصل للعاقل الجزم به
وانما قيد بامتناع تواطؤ المخبرين على الكذب اذ لو جاز اتفاقهم على الكذب
لا يحصل الجزم للعقل واعلم ان الحاكم في هذه القضايا هو العقل دون الحس
لكن لما كان العقل انما يجزم بهذه القضايا بواسطة الشهادات وهي مسموعة قال ٢
او كلاهما معا والحس هو حس السمع او الحس هو غير حس السمع مثل ان يشاهد ترتب شيء
على غيره مرارا كثيرة يحكم العقل بواسطة قياس خفي بان ذلك الترتب ليس

على سبيل الاتفاق

11

على سبيل الاتفاق وقولنا لو كان اتفاقيا لما كان دائميا ولا اكثريا فهناك يحكم بان نطلع
على حقيقته كمشاهدة ترتب الاسهال على شرب السقمونيا مرارا كثيرة ويسمى هذه القضايا مجربات
فالحاكم في هذه القضايا العقل بواسطة حس غير حس السمع وهو المشاهدة فلهذا قال
او غيره وقد يكفي في جزم العقل مشاهدة الترتب مرة او مرتين لانضمام القرائن
الى المشاهدة بحيث يزول عنها التردد كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف
تشكلاته بحسب قربه وبعده عنها وتسمى حدسيات فعلم من هذا انحصار المبادي
اليقينية في الستة المذكورة وذلك لان الحاكم فيها اما ان يكون هو العقل
او الحس او العقل والحس معا فان كان العقل فاما ان يحكم بمجرد تصور الطرفين وهو
الاوليات او بواسطة وسط حاضر في الذهن وهي القضايا التي قياساتها معها
او بواسطة وسط غائب عنه وذلك ينافي المبدئية وان كان الحاكم الحس فهي المحسوسات
وان كان الحاكم الحس والعقل معا فالحس اما حس السمع وهو المتواترات او غيره
وهو اما ان يحتاج العقل في الجزم الى ان يكون المشاهدة فوق مرة او مرتين وهو
التجربيات او لا وهو الحدسيات وفي هذا الحصر نظر لا يخفى على الذكي قال
واما الظنيات اقول واما الظنيات فقد يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها
متلصص تجويزا مرجوحا كقولنا فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل
بان كل من يطوف بالليل فهو كذلك واما المشهورات فقضايا اعترف بها الجمهور
٢ من الناس اما لمصلحة عامة او لسليقة او لحمية مثل العدل حسن والظلم
قبيح وهو مثال المصلحة العامة وكشف العورة مذموم مثال الحمية ومواساة
الفقراء محمودة مثال الرقة والفرق بين الاوليات والمشهورات ان العقل

لا يحكم بالمشهورات مع قطع النظر عن العادات والمصالح ونحوهما بخلاف الاوليات قال
واما مقدمات المغالطة اقول واما مقدمات المغالطة فقضايا يحكم الوهم بها في امر غير محسوس المحسوس صح
قياسا على المحسوس اذ الوهم تابع للحس فلا يدرك ما لا يقبله كما قيل كل موجود فانه جسم
حالة صح
او في جسم وهذا الضرب من القضايا اقوى تاثيرا في النفس من المشهورات التي ليست
باولية ويكاد تشاكل الاوليات ولولا رد العقل والشرائع عنها لعدت من الاوليات
وانما يعرف كذبها لان الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة ثم يحكم بنقيض ما حكم به كما
يحكم الوهم بالخوف عن الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد لا يخاف منه
المنتج لقولنا الميت لا يخاف منه فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم وقد يستعمل
في المغالطة المخيلات وهي قضايا تذكر لترغيب النفس في شيء كقولهم في ترغيب
تنفير النفس في شرب الخمر انها ياقوتة سيالة او تذكر لتنفير النفس عن شيء كقولهم في تنفير
النفس عن العسل انه مرة مقيئة واكثر المخيلات كاذبة وقد تكون صادقة اذ لا يشترط
التخييل الكذب واكثر ما يستعمل المخيلات فانما تستعمل في القياسات الشعرية والغرض
منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير ويروجه الاوزان المطبوعة وكذا الالحان الحسنة والاصوات
الطيبة قال والثانية ما صح نقله اقول والثانية وهي الحجة النقلية دليل صح نقله اي نقل
مقدماته ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام لان الدليل العقلي دل على صدق
٢ اقوالهم والنقل ممن عرف صدقه عقلا انما يفيد لنا اليقين اذا تواتر عندنا
بان يبلغ الناقلون حد التواتر لانهم اذا لم يبلغوه امكن تواطؤهم على الكذب وانما قيد
التواتر بقوله عندنا لان النقل لو تواتر عند غيرنا لم يفد اليقين لنا بل لمن تواتر عنده
وعلمنا عصمة رواة العربية اي مفردات الكلم اللغات واعرابها وتصريفها اذ

اذ العربية

اذ العربية تطلق على المفردات والمركبات وانما وجب عصمة الرواة لانهم لو لم يكونوا معصومين
لم يمكن التعويل على نقلهم وعلمنا عدم الاشتراك اذ لو كان مشتركا جاز ان يكون مراد المنقول
اللغوي صح عنه غير ما فهمنا وعلمنا عدم المجاز اذ لو كان مجازا لاحتمل ان يكون المراد غير موضوعه الاصلي
وعلمنا عدم الاضمار لانه ح جاز ان يكون المراد غير ما اقتضى ظاهر اللفظ وعلمنا عدم التخصيص
بالاشخاص لانه يحتمل ان يكون المراد بالخطاب بعض الصحابة او الصحابة فقط وعلمنا عدم
النسخ اي التخصيص بحسب الازمنة لانه ح يحتمل ان يكون مخصوصا بالزمان الذي ورد فيه النص
وعلمنا عدم النقل لانه ح يلزم ما يلزم من المجاز وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي
لو كان لترجح نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان ظاهر الآية يدل على الاستواء على
العرش حسب ما فسره ابن عباس والمعارض العقلي الذي هو الدليل الدال على امتناع
مماسته للاجسام موجود وراجح اذ العقل اصل النقل لتوقف النقل على العقل كما عرفت
فلو رجح النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذي هو كالاصل لتصديق النقل الذي هو
العقل صح الفرع وتكذيبه لتصديق الفرع ح لاستلزام تكذيب الاصل تكذيب الفرع ايضا
الفرع لان صدق الفرع مبني على صدق الاصل ضرورة قال الفصل الرابع في احكام النظر
٢ اقول لما فرغ عن مباحث النظر اشار الى احكامه وفي هذا الفصل مباحث الاول ان النظر
الصحيح ومنه المستجمع للشرائط يفيد العلم بالحاصل منه والسمنية انكروا وجود النظر المفيد
للعلم مطلقا وقالوا لا طريق الى العلم سوى الحس والمهندسون انكروا وجوده في
الالهيات دون الهندسيات لعدم تطرق الغلط اليها دون الالهيات لنا انا نعلم بالضرورة
ان من علم لزوم شيء كالضاحك لشيء كالانسان وعلم مع العلم باللزوم وجود الملزوم وهو
وجود الانسان او عدم اللازم وهو عدم الضاحك علم ان كذا او هو العلم باللزوم مع العلم بوجود

الملزوم وجود اللازم وهو وجود الضاحك وعلم ان الثاني وهو العلم باللزوم مع العلم بعدم
اللازم عدم الملزوم وهو عدم الانسان وايضا من علم ان العالم ممكن وعلم ان كل ممكن فله سبب علم
قطعا ان للعالم سببا فعلم من هذا ان الفكر الصحيح المفيد للعلم موجود فيلزم بطلان المذهب
الاول الدليل الثاني من الالهيات وانما ذكر مثالين للنظر الصحيح المفيد للعلم اذ كان الاول استثنائيا
والثاني اقترانيا قال احتجت السمنية بوجوه اقول احتجت السمنية بوجوه
الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان للناظر خلافه كساير الضروريات
والثاني باطل لانه ان كان نظريا فاحتاج الى نظر آخر وعاد الكلام في لازم النظر الثاني
بانه ان كان ضروريا لما بان خلافه وان كان نظريا ~~فاحتاج الى نظر آخر وعاد الكلام~~ يحتاج الى
نظر آخر ولزم التسلسل الثاني المطلوب بالنظر ان كان معلوما فلا طلب نحوه لامتناع تحصيل
الحاصل فلا توجه النظر اذ النظر هو الطلب وان لم يكن معلوما فاذا حصل للناظر كيف يعرفه
بانه مطلوبه لعدم شعوره به البتة الثالث انا نعلم ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين
معا لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انا متى توجهنا الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة
التوجه الى مقدمة اخرى ولان المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا واذا لم تحصل المقدمتان
معا في الذهن ولم ينتج المقدمة الواحدة فلم يكن النظر المفيد موجودا لما عرفت قال
واجيب عن الاول اقول واجيب عن الوجه الاول بان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح
ضروري وكذا العلم باستلزام المقدمتين على الترتيب الحاصل له ايضا ضروري على معنى ان
كل من حصل له هذان العلمان حصل له العلم بالحاصل عقيب النظر ضرورة وخلاصته ان الضروري
له معنيان احدهما حصوله من غير روية على وجه لا يظهر خلافه والثاني حصوله بعد شيء على وجه
يجب لزومه ثم نختار كونه ضروريا بالمعنى الاول او بالمعنى الثاني وهو وجوب [illegible]

البديهي حتى لا يجوز ان يظهر خلافه والتحقيق فيه ان المراد به ان كان لزوم الحاصل عقيب المقدمتين
ايا هما فنختار انه ضروري قوله لو كان كذلك لما بان للناظر خلافه قلنا لا نم وانما يلزم ان لو كان
الحاصل ضروريا وان كان الحاصل فنختار انه نظري قوله يلزم التسلسل قلنا لا نم وانما يلزم ان لو كان
لزومه عن المقدمتين لان الدليل الثالث من الالهيات وانما ذكر مثالين للنظر الصحيح المفيد للعلم
اذ كان الاول استثنائيا والثاني اقترانيا لكن نظريا وهو ممنوع وايضا ظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع
بل ربما يجوز ان يظهر الخطا بعد النظر اذا لم يكن النظر مشتملا على جميع الشرايط المذكورة ولا نزاع فيه
واجيب عن الوجه الثاني بان طرفي المط بالنظر معلومان اما بذاتيهما او بعارض من عوارضهما والنسبة
مبهمة اي لا نعلم ان النسبة الواقعة بينهما واقعة بالايجاب ام بالسلب والمط تعين النسبة فاذا
ما اذا حصل للناظر تميز عن غيره بواسطة تصور طرفيه المعلومين وحاصل الجواب
منع الحصر وهو ان المط يجوز ان يكون معلوما من وجه دون وجه فطلبه لا يكون تحصيلا للحاصل
لانه ليس معلوما بتمامه وبعد الحصول يجوز عرفانه للشعور به من وجه وانما فصل الجواب [illegible]
مع ورود الشك في التصورات ايضا لان الجواب عنها قد مر واجيب عن الوجه الثالث
بان الذهن يستحضر المقدمتين كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة بينهما كما في الشرطية
المتصلة او يحكم بالمعاندة بينهما كما في الشرطية المنفصلة وهذا الحكم يستدعي تصورهما
ضرورة قال احتج المهندسون بوجهين اقول احتج المهندسون على ان النظر الصحيح لا يفيد
العلم في الالهيات بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور كما عرفت وذات
الله تع غير معقولة ولا حاجة الى النقل لما سنذكره في الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون
ذات الله تع محكوما عليه بشيء من الصفات وغيرها فلا يفيد النظر في الالهيات تصديقا بوجه
اصلا واما الى ذاته تع وهو المط الثاني ان اقرب الامور الى الانسان [illegible]

التي نشير اليها لانسان بقوله انا اعني بنفس كل انسان وانت ترى في مباحث النفس اختلافات
كثيرة في ان النفس ما هي اي ما حقيقتها وفي ان النفس كيف هي اي هي جسم او جسماني
ام مفارق لا تستقف عليها ايها المتعلم اذا وصلت اليه واذا كان النظر
لا يفيد العلم بالظاهر من الاشياء بالنسبة الى عقولنا وهما فما ظنك بالابعد من الاشياء
عن الاوهام والعقول وهو ذات الله تعالى المنزه عن ان يحيط به الادراك والاوهام
فلا يكون النظر مفيدا في الالهيات لشيء وهو المط قال واجيب عن الاول اقول
واجيب عن الوجه الاول بان التصديق يتوقف على تصور الطرفين باعتبار لا على تصورهما بكنه حقيقتهما
وذات الله تعالى معلوم باعتبار فهو وانتساب ما اليه فهو لا يفيد النظر في الالهيات
شيئا واجيب عن الوجه الثاني بان ما ذكرتم من القياس انتهى دليل على عدم تحصيل العلم
من النظر في الالهي ولا شك في ذلك اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل يشاكل
الحق في مباحثه ولذلك تخالفت الآراء وتضادت الاهواء والسلف منعوا
من البحث عن الالهي لان افراد من الاذكياء الا الماهرين في العلم الذين لا يعتقدون
بادنى شبهة وليس الكلام في العسر بل في الامتناع وما ذكرتم لا يوجب امتناع تحصيل
العلم من النظر قال ووجوب العلم بعد النظر الصحيح اقول هذه فروع على
ان النظر الصحيح مفيد للعلم الاول ان النظر الصحيح بعد الذهن لقبول فيض النتيجة
من مبدئها باتفاق الحكماء والاشاعرة الثاني ان النتيجة تفيض على الذهن من الواجب
جل ذكره عقيب النظر الصحيح من جهة العادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فانه
يقول الافعال الله تعالى المتكررة انه تعالى فعلها باجراء العادة ومن جهة الوجوب
عند الحكماء اي يمتنع ان لا تفيض المبدا المفارق النتيجة على الذهن عقيب العلم

بالمقدمتين المرتبتين ترتيبا صحيحا وقالت المعتزلة النظر يولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد
ان يوجب وجود شيء وجود شيء آخر كحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد توجب حركة المفتاح
فهم يقولون للفعل الصادر عن الفاعل بلا توسط كحركة اليد عن الانسان انه حصل بالمباشرة
وللفعل الصادر عن الفاعل بتوسط شيء آخر كحركة المفتاح التي تصدر عنه بتوسط حركة اليد
انه حصل منه بالتوليد فالمعتزلة يقولون باستناد النتيجة الى النظر وباستناد النظر الى الله تعالى
والحكماء يقولون باستناد النتيجة الى العقل الفعال والعقل الفعال عندهم مستند الى الله تعالى
بواسطة العقول التسعة فالحكماء والمعتزلة يقولون باستناد النتيجة الى الله تعالى لكن انها
لا ابتداء بل بتوسط وهم يقولون بجواز استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكونها ممكنة
تحدث بعد النظر الصحيح وفيه نظر لان ما ذكره يدل على نفي قول المعتزلة والحكماء ولا يدل
على اثبات قول الاشعري لان ليس على الله شيء واجبا حتى يكون حصول النتيجة
عقيب النظر الصحيح من الله تعالى متكررا غير واجب فيكون عاديا قال الثاني لا شبهة الخ ٢
اقول الثاني من الفروع هو انه لا شبهة باتفاق قول شيخ الحكماء انه لا بد في النظر الصحيح بعد استحضار
المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضة للمقدمتين اعني النظر للجهة التي صار
النظر الصحيح لاجلها موديا الى المط بان يعلم انه كيف اندرجت المقدمة الجزئية
تحت المقدمة الكلية لان حصول المبادي وحدها من غير ملاحظة الترتيب والهيئة لو كان
كافيا في حصول النتيجة لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه والتالي باطل
لما عرفت واعلم ان العلم باندراج الصغرى تحت الكبرى امر لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة
ضرورة واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدونه ففيه نظر ولاجل هذا قال
المصنف لا شبهة ولم يقل الحق قال الثالث المشهور اقول الثالث من الفروع هو ان المشهور

من النظر انما يفسد اعني الذي لا يكون مستجمعا للشرايط المعتبرة في الانتاج بحسب المادة
او الصورة او بحسبهما لا يستلزم الجهل اي الجزم بصدق نتيجة كاذبة في نفس الامر
وقيل بخلاف ذلك والحق عند المصنف ان الفساد في النظر ان كان مقصورا على
المادة بان يكون النظر من جهة الصورة صحيحا وفاسدا من جهة المادة استلزم هذا النظر
الجهل لان من اعتقد ان العالم قديم واعتقد ان كل قديم فهو غني عن المؤثر اعتقد بالضرورة
ان العالم غني عن المؤثر وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة اي يكون الفساد مقصورا
على الصورة او شاملا للمادة والصورة فلا يستلزم ذلك النظر الجهل اذ المستلزم
هو المرتب على الوجه الخاص والترتيب منتف فلا يستلزم قال الثاني انه كاف في
معرفة الله تعالى ومستقل بادراك الامور الالهية ولا حاجة الى المعلم كما ذهب اليه الاسماعيلية
من ان العقل لا يستقل بادراك الامور الالهية الحقايق بل لا بد من امام معصوم في كل زمان
لتعليم طرق المعاش والمعاد والارشاد الى وجوه الادلة ودفع الشبه وهو
يكون هاديا عند الله ويكون عقله اكمل حتى يستقل بادراك الاشياء من غير تعلم اخر ونسبته
الى الخلق كنسبة ضوء الشمس الى الابصار ويدل على ان النظر كاف ما ذكر من ان المنازع
في كون النظر المفيد موجودا يعلم الانسان العاقل متى حصل في عقله ان العالم ممكن اي جائز
له الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السوية وحصل ان كل ما هذا شانه محتاج في وجوده
الى فاعل اضطر الى العلم بان العالم له فاعل ثم اذا علم كون ذلك الفاعل واجب الوجود كاملا مستقلا
علمه علم بالضرورة ان العالم له صانع واجب الوجود سواء كان هناك معلم اولا وفيه نظر
لجواز ان لا يحصل هذه المقدمات مع شرايطها المعتبرة في الاستلزام الا بتعليم معلم حكيم موجود
احتجت الاسماعيلية على ما ذهبوا اليه بان الاختلاف والمراء مستمر بين العقلاء في المطالب

الجليلة

معرفة الله تعالى الخ اقول البحث الثالث من مباحث النظر في ان النظر الصحيح كاف في م

ولو كفى العقل فيها لما كان كذلك كما في البديهيات وايضا فان الانسان لا يستقل
بعقله بتحصيل اضعف العلوم كالنجوم والنحو والحياكة وامثالها فكيف يكون
مستقلا باصعب العلوم وهو العلم الالهي واجيب عن الاحتجاج الاول بان العقلاء
ما اتوا بالنظر الصحيح في مطالبهم وانهم لو اتوا بالنظر الصحيح في مطالبهم لما وقع
لهم ذلك الاختلاف المستمر واجيب عن الاحتجاج الثاني بان ما ذكرتم من القياس الفقهي
انما يدل على العسر والعسر مسلم ولا شك انه لو كان معلم موصوف بما ذكرتم يعلم المبادي
والحجج ويزيل الشكوك والشبه كان اوفق واسهل ولا نزاع في هذا انما النزاع
واقع في امتناع معرفة الله تعالى بدون المعلم وما ذكرتم لا يدل على الامتناع ضرورة
قال الثالث في وجوبه اقول البحث الثالث في وجوب النظر النظر واجب في
معرفة الله تعالى بالاجماع اما عند الاشاعرة فلقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات
والارض ونحوه من الايات الامرة بالنظر فانه تعالى امر بالنظر والامر للوجوب
كما بين في موضعه وفيه نظر واما عند المعتزلة فلان معرفة الله تعالى واجبة عقلا ومعرفته لا تتم
الا بالنظر لانها غير بديهية ضرورة ولا يمكن تحصيلها بطريق السمع والا لزم
الدور فتعين النظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب
والا يلزم التكليف بالمحال وهو ممتنع فالنظر واجب وانما قيدنا بقولنا المطلق
احترازا عن المقيد كالزكوة فان وجوبها مقيد بملك النصاب الحولي فان ما يتوقف عليه الواجب المقيد
لا يكون واجبا اتفاقا وبقولنا مقدورا للمكلف لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق وهو باطل
واعترض على دليل المعتزلة بان مبنى هذا الدليل على حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة
وانما يتم اذا كان وجوب المعرفة عقليا لكان الحسن والقبح عقليا لا [illegible]

الواجب

الواجب المطلق هو ما يجب على كل حال وفي كل وقت قدر ان شرع لا مانع م

بالحسن العقلي كالكفر وسيأتي الكلام في حكم العقل بأنه باطل بل الحاكم هو الشرع و
على امتناع الوقوف بغير النظر وعلى استحالة التكليف بالمحال وكلاهما ممنوع أما الأول
فلجواز أن يحصل بتعليم الإمام المعصوم كما هو مذهب الإسماعيلية أو بالإلهام كما ذهب
إليه علماء الهند أو بتصفية الباطن كما ذهب إليه الصوفية وأما الثاني فلجواز
التكليف بالمحال عندنا وإذا كان هذا الدليل مبنيا على مقدمات ممنوعة كان باطلا
ضرورة واعترض على الدليل أيضا بأن قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ينفي الوجوب
قبل البعثة لنفي لازمه وهو العقاب على الترك وتوجيه هذا الاعتراض بأن يقال
لو كان النظر واجبا عقلا لوجب قبل البعثة ولو وجب قبل البعثة لوجب أن يعاقب
على تركه لكن اللازم وهو العقاب قبل البعثة منتف لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا فينتفي ملزومه وهو الوجوب عقلا فقوله تعالى وما
كنا الآية يدل على أن الوجوب ليس إلا من الشرع قيل لو وجب النظر من الشرع
دون العقل لزم إفحام أي إسكات الأنبياء لأن النبي إذا أظهر المعجزة وقال للمكلف
انظر فيها لتعلم صحتها فإن المكلف يقول لا أنظر في المعجزة ما لم يعلم وجوب النظر
بالشرع ولا يعلم وجوب النظر بالشرع ما لم ينظر في المعجزة فلا ينظر حتى لا يجب
عليه شيء من الواجبات وذلك إفحام الأنبياء وهو باطل قلنا لو وجب النظر عقلا
كما هو مذهبكم لأفحم الأنبياء أيضا لأن وجوب النظر غير ضروري إذ هو متوقف
على مقدمات يفتقر إلى أنظار دقيقة وهي المقدمات التي سبقت الإشارة
إليها وإذا كان كذلك فللمكلف أن يقول لا أنظر حتى أعرف وجوب النظر وما
لم أعرف وجوب النظر لا أنظر فلا أنظر حتى لا يلزم علي شيء وذلك أيضا يفضي إلى إفحام الأنبياء

16

قال الكتاب الأول في الممكنات وفيه أبواب أقول لما فرغ عن بيان المقدمة أعني معرفة وجوب
النظر أراد أن يشرع في المقصود وهو علم الكلام وقد بينا ماهيته وموضوعه في كتاب
الإيضاح وإنما قدم البحث عن الممكنات على البحث عن الإلهيات لأن إدراكها أيسر وأسهل
من إدراك الإلهيات ولذا أيضا قدم البحث عن الأمور الكلية على البحث عن سائر الممكنات
والمراد بالأمور الكلية الأمور العامة وهي المشتركة إما بين جميع الموجودات كالوجود
والوحدة والماهية على رأي المتكلمين وإما بين جميع المعدومات والأمور الجارية مجرى
الأمور العامة وهي المشتركة إما بين أكثر الموجودات كالماهية على رأي الحكيم وإما بين أكثر
المعدومات كالامتناع والأمور الجارية مجرى أنواع الأمور العامة وهي التي تنقسم
الأمور العامة إليها كالوجوب والإمكان والقدم والحدوث والعلة والمعلول
فإن الموجود ينقسم إليها قال الفصل الأول في تقسيم المعلومات أقول المعلوم
أي المتصور إن كان له تحقق في الخارج فهو الموجود وإن لم يكن له تحقق في الخارج
فهو المعدوم فالمعلوم منحصر في القسمين ومنا أي من الأشاعرة من أثبت القسمة كالقاضي أبي بكر
وإمام الحرمين بأن قسم القسم الأول أي المتحقق في الخارج إلى قسمين وقال المتحقق
في الخارج إن تحقق باعتبار نفسه أي لا يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الموجود
كالذوات وإن تحقق باعتبار غيره أي يكون تحققها تابعا لتحقق غيره فهو الحال
كالأجناس أي الصفات المشتركة كاللونية المشتركة بين السواد والبياض
والفصول أي الصفات المميزة كقابضية البصر المميزة للسواد عن البياض
وحدوا الحال بأنه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة
بموجود فالقيد الأول يخرج الذوات وقوله غير موجودة احتراز عن الصفات
الثبوتية

وقوله ولا معدومة احتراز عن الصفات السلبية وقوله قائمة بموجود احتراز
عن صفات المعدوم وهو منقوض بالجوهرية على مذهبهم اذ هي عندهم من الاحوال
مع انها صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم والتعريف
الصحيح للحال مذكور في كتاب نهاية الاقدام وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في
نفسه اي يكون ذاته متقررة في الخارج فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق في نفسه
كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم
والمعتزلة يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت عندهم اعم من الموجود لانقسامه
الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدقه على بعض افراد الثابت
وعلى المنفي وزاد مثبتوا الحال منهم قسما اخر فقال الكائن اي ماله كون في — اي من المعتزلة
الخارج ان استقل بالكائنية اي لا يكون كائنيته تبعا لكائنية اخر فهو الذات
الموجودة وان لم يستقل بالكائنية اي يكون كائنيته تبعا لكائنية اخرى فهو
الحال كالصفات قال قال الحكماء كل ما يصح ان يعلم اقول قال الحكماء في قسمة
المعلومات كل ما يصح ان يعلم بوجه ما ان كان له تحقق بوجه ما فهو الموجود وان لم يكن
له تحقق بوجه ما فهو المعدوم وانما جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم بوجه ما
لا المعلوم لان اكثر الاشياء ليس بمعلوم وان صح ان يعلم فلو قال المعلوم يلزم
خروجه عن القسمة ثم قسموا الموجود الى الذهني والخارجي بان قالوا الموجود
ان تحقق في الذهن فهو الذهني وان تحقق خارج الذهن فهو الخارجي ثم قسموا
الموجود الخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب والى ما يقبل
العدم لذاته وهو الممكن وقسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اي في محل يقوم

ما حلّه

ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر وانما قلنا في تفسير
الموضوع مقوم ما حل فيه ليخرج الهيولى عنه فان الهيولى محل الصورة وليست
مقومة لها قال والمتكلمون قسموه الى ما لا اول لوجوده اقول المتكلمون
قسموا الموجود الخارجي الى ما لا اول لوجوده اي لا يكون مسبوقا بالعدم وهو
القديم والى ما لوجوده اول اي يكون مسبوقا بالعدم وهو المحدث وقسموا
المحدث الى متحيز اي ماله حيز وهو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي
لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى حال في المتحيز
وهو العرض والى ما يقابل المتحيز والحال فيه اي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه
ثم المتكلمون استحالوا وجود ما لا يكون متحيزا ولا حالا فيه لانه لو كان موجودا
لشاركه الباري تعالى في هذا النعت وخالفه في غيره وما به المشاركة غير ما به
بانه — المخالفة فيلزم في الباري تعالى التركيب منهما وهو محال ومنع بانه لم لا يجوز ان يكون من العوارض
السلبية والاشتراك في العوارض لا سيما في العوارض السلبية لا يوجب
التركيب اما في العوارض مطلقا فلان البسائط كلها مشتركة في الوجود
من العوارض ٢ — والحدوث وغيرهما مع عدم التركيب واما في السلبية فلان كل بسيطين فهما
مشتركان في سلب ما عداهما عنهما قال الفصل الثاني الى بديهة اقول
تصور الوجود بديهي لوجوه آ هو ان الوجود المطلق جزء من الوجود المتصور
بديهة وهو الوجود المضاف اعني وجودي وتصور جزء المتصور بديهة
بديهي فالوجود بديهي وفيه نظر لانه ان اراد بقوله وجودي بديهي ان علمه
بكنه ماهيته وجوده بديهي فممنوع وان اراد به ان العلم بحصول الوجود له بديهي فمسلم

لكن لا نم ان كون العلم بحصول الشيء بديهيا كون ذلك الشيء كذلك قال ٢
الى ان تصور وبداهته اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه
الدالة على كون الوجود بديهيا وتقريره هو ان التصديق البديهي بان
الشيء وكالايجاب لا يجتمعان ولا يرتفعان على ان الشيء لا يكون موصوفا بالوجود
والعدم معا ولا يكون عاريا عن صفة الوجود والعدم معا مسبوق بتصور الوجود
وتصور العدم وتصور مغايرتهما التي هي كالنسبة التي توقف تصورها
على تصور الوحدة لكون هذه التصورات كاربع اجزاء من هذا التصديق
والسابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصورات هذه كالامور بديهية
فتصور الوجود بديهي وهو المط واعترض عليه وقيل هذا التصديق ان كان
بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل على بداهته لكنهم بينوا بداهته وان لم يكن
بديهيا لم يفد المط لان السابق على التصديق الغير البديهي لا يجب ان يكون
بديهيا فلا يلزم ان يكون الوجود بديهيا قلنا نختار ان هذا التصديق بديهي
مطلقا وبداهته متوقفة على بداهة العلم باجزائه فيلزم المط لا على حصول
العلم ببداهته حتى لا يحتاج الى دليل على ان بداهته اذ يجوز ان يكون الشيء
بديهيا وبداهته غير بديهية بل محتاجة الى دليل وتقايل ان يقول على اصل
الدليل ان كل واحد من هذه التصورات جزء من هذا التصديق لكن التصديق
موقوف على تصور الجزء باعتبار ما لا على تصور حقيقته واذا كان كذلك كان هذا
التصديق مسبوقا بتصور الوجود باعتبار ما ولا يلزم من تصور الوجود باعتبار ما
بداهته اذ كل كسبي يجوز ان يكون متصورا بوجه ما قال ٣ الوجود بسيط

الى الحقيقة

18

الى الحقيقة اقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على كون
الوجود بديهيا وتقريره ان الوجود بسيط لانه يمتنع تركبه من الموجود
اي من الوجود والا يلزم ان يكون الشيء جزءا من نفسه وهو مح ويمتنع تركبه من الموجود
بنقيض الوجود اي من المعدوم والا يلزم ان يكون بعض الشيء جزءا منه وهو مح
واذا امتنع تركبه من الموجود والمعدوم امتنع تركبه مطلقا لان كل شيء اما
موصوف بالوجود او بنقيضه واذا امتنع تركبه يكون بسيطا واذا كان
بسيطا لا يحد اذ المحدود هو المركب دون البسيط كما عرفت ولا يرسم الوجود
ايضا لان الرسم معرف والمعرف للشيء يجب ان يكون اعرف منه كما عرفت لكن
لا شيء اعرف من الوجود ولئن كان بالاستقراء شيء اعرف من الوجود فلا يرسم
لان الرسم لا يعرف كنه الحقيقة لما عرفت واذا امتنع تحديد الوجود ورسمه
يكون تعريفه محالا فيكون بديهيا وفيه نظر اذ لا يلزم من امتناع تعريف
الشيء بداهته قال ٤ في كونه مشتركا الى له سلب يقابله اقول
مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند الجمهور وخالفهم
الشيخ ابو الحسن الاشعري وقال لفظ الوجود مشترك بين الموجودات دون
مفهومه لنا انا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا فلو لم يكن
مفهوم الوجود وصفا مشتركا لكان وجود كل شيء اما عين ماهيته او
زائدا عليها مخالفا لوجود غيرها وعلى كل تقدير يلزم من التردد في كون الشيء
واجبا وجوهرا وعرضا عدم الجزم بوجوده اما على التقدير الاول فواضح
واما على التقدير الثاني فلوجوب عدم الجزم بوجوده في كل خاص عند التردد
في مخصصه

وايضا ينقسم الموجود الى الواجب والجوهر والعرض بقولنا الموجود اما واجب
واما ممكن والممكن اما جوهر واما عرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه والدليل
كالاول ضعيف لانا لا نسلم الجزم بوجود الشيء عند التردد في ماهيته بل انما نجزم باطلاق
لفظة الوجود عليه ح وكذا الثاني لجواز ان يكون مورد القسمة مشتركا بين اقسامه
بالاشتراك اللفظي كما يقال العين اما باصرة واما فوارة ولقائل ان يقول مورد
القسمة لو كان مشتركا لفظيا كانت القسمة استقرائية لا عقلية وههنا عقلية واستدل
بعضهم على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين الموجودات بان مفهوم السلب
واحد وهو عدم التحقق فلو لم يتحد مفهوم مقابله وهو الوجود بل يتعدد بان يكون
مقابل العدم وجودات مختلفة بطل الحصر العقلي وهو ان الشيء اما ان يكون معدوما
او موجودا لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بغيره لكن الحصر
العقلي غير باطل فيلزم اتحاد مفهوم الوجود فيلزم اشتراكه ضرورة وفيه منع هذا
الاستدلال بان كل ايجاب له سلب يقابله اي ليس مفهوم السلب امرا واحدا بل هو
متعدد بتعدد الايجاب واذا كان كذلك لا يبطل الحصر العقلي اذ معنى قولنا الشيء
اما ان يكون موجودا او معدوما هو ان الشيء اما موجود بوجوده الخاص به او
مسلوب عنه ذلك الوجود والعقل حاكم بصحة هذا الحصر قال الثالث في
كونه زائدا اي في حكمين هما اول الوجود زائد على الماهيات سواء كانت
واجبة او ممكنة خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا فانه ذهب الى ان وجود
كل شيء سواء كان واجبا او ممكنا عين ذلك الشيء وخلافا للحكماء في الواجب فانهم ذهبوا
الى ان الوجود في الواجب عين ماهيته وفي الممكنات زائد عليها لنا ان نقول

الوجود

19

الوجود زائد على جميع الماهيات اما في الممكنات فلان الوجود ليس نفس ماهيتها
لوجوه الاول انا نتصور الماهيات الممكنة كالمثلث مثلا ونشك في وجودها الذهني
والخارجي حتى يقوم عليهما البرهان والمعلوم غير المشكوك فالوجود ليس نفس الماهية
فان قلت ان اردتم بالشك في وجوده انا لا نتصور وجوده الذهني والخارجي
فممنوع وان اردتم به انا لا نعلم حصول احد الوجودين له فمسلم ولكن لا يلزم
من هذا المغايرة الماهية للتصديق بحصول الوجود لها قلت لا نشك في تصور
الماهية مع الغفلة عن تصور وجودها الذهني والخارجي اذ حصول الشيء في العقل
غير تصوره وحصوله وفيه نظر فانا لو سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان كل ماهية ممكنة هو بهذه
الحيثية حتى يلزم مطلوبكم وهو القضية الكلية ٢ من الوجوه الدالة على ان
الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة هو ان الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم
والوجود انها ليست كذلك اي لا تقبل الوجود والا يلزم ان يكون الشيء قابلا
لنفسه ولا العدم والا لكان الشيء قابلا لنقيضه وهو مح فوجود انها ليست نفس
ماهياتها وفيه نظر لانا لا نسلم ان قبول الوجود للوجود قبول الشيء لنفسه لجواز
ان يكون القابل غير المقبول بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك
المعنوي وايضا لا نسلم استحالة قبول الشيء لنقيضه فان قلت لان القابل يجب
ان يجتمع مع المقبول والشيء لا يجتمع مع نقيضه قلت لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن
المقبول امرا عدميا وهو ممنوع ٣ من الوجوه الدالة على ان الوجود ليس نفس
الماهيات الممكنة هو ان الماهيات الممكنة متخالفة بالحقيقة وغير مشتركة والوجود
مشترك والمشترك غير ما ليس بمشترك فالوجود غير الماهية وفيه نظر لانه مبني

على ان مفهوم الوجود مشترك معنى وقد عرفت ما فيه واذا ثبت هذا الوجود
فلا يكون الوجود جنس الماهيات ولا جزءا منها ولا لكان اعم الاجزاء الداخلة
فيها فكان جنسا لها فكانت لها فصول تشارك تلك الماهيات في مفهوم الوجود
لامتناع ان يكون فصول الماهيات الموجودة امورا معدومة واذا كانت فصولها
امورا موجودة فيكون لهذه الفصول فصول اخر موجودة لتميزها عن الماهيات
ويتسلسل وفيه نظر لان نقيض قولنا الوجود ليس جزءا لجميع الماهيات هو قولنا
الوجود جزء لبعض الماهيات وح لا يلزم شيء مما ذكرتم سلمنا لكن لم لا يجوز
ان يكون الوجود عرضا عاما للفصول فلا يحتاج في امتيازها عن الماهيات
الى فصول ولقائل ان يقول هذا الجواب مناف للغرض المذكور واحتج
الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان وجود كل شيء عين ماهيته بانه لو زاد الوجود
على الماهيات لكانت الماهية في نفسها معدومة ولو كانت في نفسها معدومة
لقام الوجود بالمعدوم لقيامه بالماهية المعدومة وح قلنا الوجود ليس قائما بالماهية
المعدومة حتى يلزم ما ذكرتم بل بالماهية من حيث هي والماهية من حيث هي ليست بمعدومة
قال واما في الواجب فلوجوه الى عين المدعى اقول واما ان الوجود
في الواجب زائد على ماهيته فلوجوه الاول ان وجوده لو تجرد عن الماهية
لتجرد لعلة غير ذاته اذ لو لم يتجرد لعلة غير ذاته لتجرد لاجل ذاته فكان
الوجود مقتضيا في الواجب للتجرد وفي غيره لا يقتضيه فيلزم التنافي بين لوازم
الوجود الذي هو طبيعة واحدة مشتركة وانه مح واذا كان تجرد وجود الواجب
لعلة غير فانه يكون ممكنا وهو مح قيل عليه لا يجوز ان يتجرد وجود الواجب

لاجل عدم

لاجل عدم الموجب لعروضه اذ التجرد لكونه عدم العروض امر عدمي والامور العدمية
يكفي فيها عدم العلة ولا تحتاج الى علة وجودية قلنا في جوابه فالتجرد ح
يحتاج الى عدم الموجب وعدم الموجب مغاير لذاته م فالواجب في تجرده يحتاج
الى عدم الموجب المغاير له فيكون ممكنا ثم قيل سلمنا ان التجرد يحتاج الى علة لكن
لم لا يجوز ان يكون علته هو وجود الواجب قوله يلزم التنافي بين لوازم الذي
هو طبيعة واحدة وذلك مح قلنا لا نم ان الوجود طبيعة واحدة بل هو مقول
على وجود الواجب ووجود الممكن بالتشكيك واذا كان مقولا بالتشكيك يكون وجود
الواجب مخالفا لوجود الممكن فلا يلزم ما ذكرتم قلنا لا نم ان الوجود مقول
بالتشكيك ولئن سلم فكون الوجود مقولا بالتشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة
بين وجود الواجب وبين وجود الممكن اذ لو منع المساواة لكان بين الوجودين
مخالفة في تمام الحقيقة وح فلا يخلو من ان يكون بين الوجودين امر مشترك او لا يكون
فان كان لزم التركيب من ما به الاختلاف وما به الاشتراك وان لم يكن لزم المباينة
الكلية بين الوجودين وقد بان فساده مما لا ابينا ان الوجود بسيط ومشترك
بين وجود الواجب ووجود الممكن معنى واذا كان الوجودان متساويين في تمام
الحقيقة امتنع تنافي لوازمهما ولقائل ان يقول سلمنا ان التشكيك لا يمنع المساواة
في تمام الحقيقة لكن لا يقتضيها ايضا وكلامكم انما يتم ان لو اقتضاها وايضا لو سلم
ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودين لكن الامر الواقع على الاشياء بالتشكيك
لابد وان يكون من عوارضها اذ لو لم يكن من عوارضها فاما ان يكون نفس ماهياتها
او جزءا من ماهياتها واياما كان يلزم الاختلاف في نفس الماهية او في جزء ماهيته

واذا كان من عوارضها فيكون الوجود من عوارض وجود الواجب ووجود الممكن
وح فالمعروضات لو تماثلت او تجانست لزم المحال المذكور وهو اما
تنافي اللوازم على تقدير تماثل الوجودين او كون الواجب مركبا على تقدير تجانس
الوجودين اذ التماثل عبارة عن الاتحاد في النوع والتجانس عبارة عن الاتحاد
في الجنس كما سياتي ولو تباينت كان كل واحد من الوجودين مخالفا لوجود الاخر
بالذات ومخالفته ومشاركة له في مفهوم هذا العارض اعني مطلق الوجود
وهو غير المدعي لانا لا نعني بكون وجود الواجب زايدا على ماهيته الا ان الواجب
شيئا عرض له الوجود وقد ثبت هذا فثبت المدعي وفيه نظر لانه يلزم من هذا الدليل
الا ان للواجب وجودا خاصا عرض له مطلق الوجود فان اراد والكون
وجوده زايدا على ماهيته هذا المعنى فلا مخالفة بين الحكماء وبينهم في هذه المسئلة
وان ارادوا ان له ماهية مفهومها غير مفهوم الوجود وعرض له مفهوم الوجود
فهذا لا يلزم من هذا الدليل فاعرف هذا فانه دقيق عجيب **قال** الثاني مبدأ الممكنات
الى تمامه **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان وجود الواجب
زايد على ماهيته وتقريره ان يقال ان مبدأ الممكنات اعني الواجب لو كان
هو الوجود وحده من غير اقتران بماهية فالمبدأ اما نفس الوجود او هو مع قيد
التجرد والذي هو قيد سلبي فلو كان نفس الوجود لشاركه في المبدائية كل وجود
لان كل وجود مساو لوجود الواجب في تمام الماهية لما بينا ان مفهوم الوجود وصف
مشترك بين وجود الواجب ووجودات الممكنات وهو ح ولو كان الوجود مع التجرد
يلزم ان يكون السلب جزء من مبدأ الممكنات فيكون مبدأ الممكنات معدوما لان المركب

الوجود

من الوجود والمعدوم معدوم وانه باطل وهذا الوجه ضعيف لانا لا نم ان وجود
الواجب مساو لساير الوجودات في تمام الماهية بل وجود الواجب تم مباين لوجودات
الممكنات في الماهية اعني وجوده الخاص واما قوله لان الوجود مفهوم مشترك ممنوع
ولئن سلم فلا يلزم منه الا ان مطلق الوجود الذي هو لازم لوجود الواجب ووجود
الممكنات امر واحد ولا يلزم من كاشتراك في اللوازم المساواة بين ماهيات
الملزومات التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات **قال** قيل التجرد الى
حصوله **اقول** قيل على هذا الوجه بانه لم لا يجوز ان يكون المبدأ نفس الوجود
قوله لو كان كذلك لشاركه في المبدائية كل وجود قلنا لا نم لم لا يجوز ان يكون شرط
تاثير الوجود في الغير تجرده عن الماهية وساير الوجودات لما كانت مقترنة لم تكن
موثرة لفقدان شرط التاثير وهو التجرد فلنا ح كل وجود يكون سببا للتاثير
في الغير لان كان تخلف عنه لاجل فقدان شرط يمكن حصوله معه وهو التجرد اذ
مفهوم الوجود لا ينافي التجرد ح وهذا الجواب ضعيف لانا لا نم ان التجرد يمكن
حصوله مع كل وجود لانا بينا ان وجود الواجب مباين لوجودات الممكنات
قال الثالث ان وجوده اي غير ذاته **اقول** هذا هو الوجه
الثالث من الوجوه الدالة على ان وجود الواجب زايد على ماهيته وتقريره ان يقال
2 وجوده معلوم بديهة او استدلالا وذاته غير معلومة فوجوده غير ذاته
وفيه نظر لانا لا نم ان وجوده الخاص الذي هو عبارة عن حقيقته معلوم بل المعلوم
الوجود العام الذي لازم لهذا الوجود ولساير الوجودات ولا يلزم من
العلم باللازم العلم بالملزوم **قال** احتج الحكماء بان وجوده اي بالوجود

اقول احتج الحكماء على ان وجوده تعالى عين ماهيته بانه لو كان وجوده زائدا على ماهيته
لكان عارضا لماهيته فاحتاج الى معروضه الذي هو الماهية ضرورة فيكون ممكنا لان
كل محتاج ممكن ولو كان ممكنا لاحتاج الى سبب وذلك السبب ان كان سببا مقارنا
وهو ذاته يلزم ان يكون ذاته متقدما على وجوده بالوجود لوجوب تقدم العلة
الموجدة على المعلول بالوجود فيكون لذاته وجود قبل وجوده ثم ننقل الكلام الى
ذلك الوجود ويلزم التسلسل وان كان سببا مباينا اعني غير ذاته يلزم ان يكون ذاته
محتاجا في وجوده الى الغير فيكون ذاته ممكنا وهو باطل واجيب عن احتجاج الحكماء
بان سبب وجوده هو العلة المقارنة اعني ذاته تعالى ولا يجب تقدم ذاته على ذاته
بالوجود فان ماهيات الممكنات علل قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة على وجوداتها
بالوجود واجزاء الماهية علل لقوامها مع ان تقدم اجزاء الماهية على الماهية ليس بالوجود
فان وجود الجزء والكل واحد على مذهب الحكماء وفيه نظر اذ الفرق واضح بين العلل الموجبة
والعلل القابلية فان الاولى مفيدة للوجود والمفيد للوجود لشيء لا بد وان يكون
له الوجود بديهة والثانية مستفيدة للوجود والمستفيد للشيء لا بد وان لا يكون
له ذلك الشيء والا يلزم تحصيل الحاصل فان قلت لا نم ان المفيد للوجود لشيء لا بد وان يكون
له وجود قبل ذلك الشيء وانما يلزم ذلك لو افاد الوجود لغيره واما لو افاد لنفسه
فلا والا لزم كون الشيء موجودا مرتين قلت المحتاج الى العلة الموجدة على تقدير العروض
هو وجوده تعالى والمفروض ان العلة الموجدة للوجود هي الماهية فيكون الماهية مفيدة
للوجود للغير فيجب ان يكون له وجود قبل وجوده فيلزم التسلسل المذكور وفيه نظر
فان وجوده وان كان غير ماهيته لكنه ليس وجود الغير ماهيته فلا يلزم ذلك ولا نم

ان اجزاء الماهية ليست متقدمة عليها بالوجود كيف وقد صرحوا بان عللا من اجزاء
الماهية تتقدمها على الماهية بالوجودين الذهني والخارجي قال فرع الى الدور
اقول هذا الفرع يمكن ان يكون جوابا بالسؤال المقدر وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز السؤال ص
ان يكون وجود الواجب زائدا على ذاته ويجب صفة قائمة بذات واجب الوجود
فلا يلزم تقدم ذات واجب الوجود على وجوده بالوجود ولا احتياجه في ذاته
في وجوده الى سبب منفصل وتقرير الجواب هو ان يقال اتصاف الشيء بالوجود
لا يمكن ان يكون لاجل صفة قائمة بذلك الشيء فان قيام الصفة بذلك الشيء فرع على ان
ذلك الشيء موجود فيكون وجود ذلك الشيء سابقا على تلك الصفة فلو تعلل كون
ذلك الشيء موجودا بتلك الصفة يلزم تقدم تلك الصفة على وجود ذلك الشيء ويلزم
الدور وهذا الفرع المبني على كون وجود الواجب زائدا على ماهيته اما اذا كان نفس ماهيته
~~وجوده~~ فلا احتياج الى هذا والحق ان هذا اتميم لاحتجاج الحكماء او تنبيه
لهذا البحث ففي تسميته بالفرع تعسف قال الرابع في ان المعدوم الى خلف
اقول لما فرغ من مباحث الوجود شرع في مباحث العدم فقال المعدوم
ليس بثابت في الخارج حالة العدم وهذا معنى قولهم المعدوم ليس بشيء لان
المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه يصدق المعدوم منفي وكل منفي
٣ ليس بثابت ينتج المعدوم ليس بثابت وهو المدعى وان كان المعدوم اعم من المنفي
فالمعدوم لم يكن منفيا صرفا وكذا لما بين فرق بين العام والخاص اعني بين المعدوم
والمنفي وهو بيّنة واذا لم يكن المعدوم منفيا صرفا كان ثابتا والمعدوم متوقف
على المنفي اذ التقدير هو ان المعدوم اعم من المنفي فصدق المنفي معدوم

والمعدوم ثابت ينتج المنفي ثابت هذا خلف واذا بطل كون المعدوم اعم
من المنفي كحمل احد النقيضين على الاخر ويلزم المط كما عرفت وفيه نظر لانه ان اراد
بالمعدوم المعدوم الممكن فالحصر ممنوع اذ هو ومن المنفي مباينة وان عني بالمعدوم
المعدوم المطلق فلم لا يجوز ان يكون اعم من المنفي ويكون نقيضا صرفا قوله لو كان
نقيضا صرفا لم يبق فرق بين العام والخاص قلنا لا نم بل يمتاز الخاص عنه بانه
يمتنع وجوده في الخارج دون العام لجواز حصوله في المعدوم الممكن سلمنا ان
للمعدوم ح ثبوتا بوجه ما اي يكون له ثبوت اذا وجد في ضمن المعدوم الممكن
فالصادق ح قولنا بعض المعدوم ثابت وهو لا يصلح ان يكون كبرى في
الشكل الاول قال احتج المعتزلة الى ثبوتية اقول احتج المعتزلة على
ان المعدوم حالة العدم ثابت بحجتين الاولى ان المعدوم لكونه معلوما لبعضه
كطلوع الشمس غدا الان دون بعض لكثير من المعدومات التي لا تخطر ببالنا
ولكونه مقدورا لبعضه كالحركة التي اقدر عليها دون بعض كالطيران الى
السماء ولكونه مرادا لبعضه كالمشي الى بيت الحبيب دون بعض كالمشي الى بيت
الرقيب متميز اذ لو لم يكن متميزا استحال الحكم على بعضه بهذه الامور وعلى البعض
بمقابلها وكل متميز ثابت لان كل متميز ثبت له التميز وثبوت الشيء للشيء فرع
ثبوته في الخارج فكل معدوم ثابت وهو المط ث ان الامتناع نفي محض
لانه صفة للممتنع الذي هو منفي وصفة المنفي نفي محض والا لزم قيام الوجودي
بالمنفي وهو باطل واذا كان الامتناع نفيا محضا فالامكان ثابت لكونه
نقيضا للامتناع ووجوب كون احد النقيضين ثبوتيا واذا كان الامكان

ايرانيا

23

ايرانيا فالمعدوم الموصوف به اعني المعدوم الممكن ثابت ضرورة وهو المط
واجيب عن احتجاج المعتزلة بان الاحتجاج الاول منقوض بالممتنعات والخياليات
والمركبات ونفس الوجود وتوجيه النقض ان يقال لو صح ما ذكرتم يلزم ان يكون
الممتنعات متحققة في الخارج لانا نتصورها ونعقل امتياز بعضها عن بعض اذ نعقل
الامتياز بين شريك الاله واجتماع الضدين كما في المعدومات الممكنة مع ان الممتنعات
غير متحققة في العدم ضرورة وكذا يلزم ان يكون المتخيلات كانسان ذي
راسين والانسان عديم الراس ثابتة في العدم بمثل هذا البيان مع انها
غير ثابتة اتفاقا وكذا يلزم ان يكون المركبات ثابتة في العدم بمثل ما ذكر لكن
ثبوتها فيه مح اذ المركب عبارة عن مجموع الاجزاء متلاقية متماسة مع هيئة مخصوصة
وذلك لا يتصور في العدم ضرورة وذلك لا يتصور في العدم ضرورة وكذا يلزم ان يكون
وجودات هذه الماهيات قبل دخولها في الخارج متحققة في الخارج بمثل ما ذكر
مع ان تلك الوجودات غير متحققة في العدم لمنافاته الوجود العدم والحاصل
ان التميز الذهني لا يستدعي الثبوت الخارجي للنقوض الاربعة واجيب
عن الاحتجاج الثاني بان الامكان والامتناع من الامور العقلية التي لا تحقق لها
في الخارج على ما سنبينه واذا كان كذلك فلا يلزم من ثبوت الامكان الثابت
العقل للمعدوم الممكن ثبوته في الخارج ضرورة قال الخامس في الحال اي
ظاهر الامتناع اقول هذا اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت تفسيره وقال
بالحال القاضي ابو بكر منا اي من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين
في اول امره واحتجوا على ذلك بحجتين الاولى ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات

فانا نتصور جبلا من ياقوت وبحرا
من زيبق ونحكم بامتياز بعض
المتخيلات عن بعض مع انها
غير ثابتة في العدم لان الجبل الياقوت
عبارة عن اجسام قامت بها اعراض
مخصوصة والاجسام والاعراض موصوف
ثابتة في العدم لكن الجواهر غير
ثابتة في حال العدم فلا يمكن تقررها
بالاعراض حال العدم
الجبل حيث انه جبل حالة العدم محقق

وهو ليس بموجود اذ لو كان موجودا لساوى غيره من الماهيات في الوجود
فيزيد وجود الوجود على ماهيته لان ماهيته مخالفة لسائر الماهيات وما به المساواة
زائد على ما به المخالفة فللوجود وجود اخر زائد عليه والكلام فيه كالكلام في
الاول ويلزم التسلسل وانه محال فثبت ان الوجود ليس بموجود ولا معدوم ايضا
لانه لا يتصف الوجود بما ينافيه وهو العدم واذا لم يكن الوجود موجودا
ولا معدوما فيكون الوجود صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود
وهو الحال فثبت القول به والثانية ان السواد تشارك البياض في اللونية لكون اللون
جنسا لهما وتخالفه في السوادية اي في خصوصية السواد. وما به المشاركة
غير ما به المخالفة فان وجد كل مما به المشاركة وما به المخالفة كان احدهما قائما
بالاخر لاستغناء كل منهما عن الاخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة لوجوب افتقار
اجزاء المركب بعضها الى بعض واذا كان احدهما قائما بالاخر لزم قيام العرض
بالعرض لكونهما عرضين اذ لو كان احدهما او كلاهما جوهرا يلزم تركب السواد
الذي هو عرض من الجوهر وانه محال لما سنذكره ولئن عدم كل مما به المشاركة وما به المخالفة
او عدم احدهما لزم تركب السواد الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع واذا كان
كل منهما لا يكون موجودا ولا معدوما ثبت القول بالحال وهو المدعى وفيه نظر لانه
لا يلزم من عدم قيام احدهما بالاخر الاستغناء فان الحيوان والناطق ليس احدهما
قائما بالاخر مع ان لاحدهما افتقارا الى الاخر **قال** والجواب عن الاول الى وفيه نظر
اقول الجواب عن الاحتجاج الاول ان الوجود موجود قوله لو كان موجودا
لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده ويلزم التسلسل قلنا لا نم ذلك بل وجوده

عن ذاته

24

عن ذاته ويمتاز عن سائر الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجوده غير عارض
للماهية بخلاف سائر الموجودات فلا يتسلسل وانت تعلم ان هذا لا يصح على
مذهب الاشعري فان وجود الماهيات عنده غير عارض لها ولا على مذهب الحكماء
فان وجوده عندهم عين ذاته وهذا القيد السلبي لا يصلح للتمييز على المذهبين
والجواب عن الاحتجاج الثاني ان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم
كالسواد ولا ان قيام احدهما بالجسم موقوف على قيام الاخرى فلا يلزم قيام العرض
بالعرض ولا الاستغناء او نقول احدهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بتلك القائمة بالجسم
قوله يلزم قيام العرض بالعرض وهو ممتنع قلنا امتناع قيام العرض بالعرض ممنوع
او نقول التركيب بين اللونية والسوادية في العقل لا في الخارج اذ وجود اللون
في الخارج بعينه وجود السوادية اذ ليس في الخارج شيء هو اللونية مغاير لشيء
هو السوادية واذا كان كذلك فلو عدما او عدم احدهما في الخارج لا يلزم
تركب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر وفيه نظر وهو ان التركيب العقلي يستلزم
التركيب الخارجي والا لكان حكم العقل بالتركيب فيما لا تركب فيه جهلا واذا كان
مركبا في الخارج يلزم ما ذكرناه وفي هذا النظر نظر يعرف بالتامل الفصل الثالث
في الماهية اي المعقولات الخارجية اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة
في نفسها مغايرة لكل ما عداها لازما كان او مفارقا ولنضرب لك مثالا في الانسانية
ونقول الانسانية من حيث هي انسانية لا واحدة ولا كثيرة على معنى ان كلا منهما او احدهما
ليس نفس مفهومها ولا داخلا في مفهومها وان لم يخل الانسانية عن صدق احدهما عليها
لا في الخارج ولا في الذهن وكذا القول في سائر المتقابلات اللاحقة بالانسانية كالوجود

والعدم والكثرة والجزئية وغيرها فالماهية من حيث هي تسمى المطلق وتسمى ايضا الماهية بلا شرط
شيء وان اخذت الماهية مع المشخصات واللواحق العارضة لها تسمى مخلوطا اي بالمشخصات
واللواحق وتسمى ايضا الماهية بشرط شيء وهو اي المخلوط موجود في الخارج وهو ظاهر
وكذا الاول اي الماهية بلا شرط شيء موجودة ايضا لكونها جزءا من الماهية المخلوطة
الموجودة في الخارج لتركب المخلوط من الماهية مع المشخصات واللواحق كما مر
وجزء الموجود موجود فالماهية بلا شرط شيء موجودة وان اخذت الماهية بشرط
العراء عن المشخصات واللواحق تسمى مجردا اي عن المشخصات واللواحق وتسمى
ايضا الماهية بشرط لا اي بشرط ان لا يكون معها المشخصات واللواحق والمجرد عن المشخصات
انما يكون في العقل دون الخارج اذ كل موجود في الخارج متشخص وان كان
كون ذلك المجرد في العقل من اللواحق لان كونه في العقل اعتبار ايضا فلا يكون
مجردا الا ان المراد بكونه مجردا تجريد العقل اياه عن اللواحق الخارجية فعلم
مما ذكرنا ان المجرد والمخلوط متباينان تباين الاخصين تحت اعم وهو المطلق
فان المطلق اعم منهما وينقسم اليهما اذ نقول الماهية اذا اخذت مع المشخصات
فهو المخلوط وان اخذت مع حذف المشخصات فهو المجرد فكان الماهية المطلقة
جنسا لهما وهما نوعان لها يمتاز كل منهما عن الاخر بفصل وهو الاخذ مع المشخصات
والاخذ مع حذفها ومما ذكرنا من ان المجرد يباين المخلوط ظهر ضعف ما زعم
افلاطون وهو ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا ازلا وهو المسمى
بالمثل الافلاطونية معللا بان المجرد هو الجزء المشترك بين المخلوطات
الخارجية وجزء الموجود موجود وانما قلنا ذلك اذ يمتنع ان يكون المخلوط جزءا مشتركا

من المخلوط

25

من المخلوطات ضرورة وهو باق لا يفسد بفساد المخلوطات انما الفاسد
هو الانسانية المحسوسة وانما ظهر ضعف ما زعم افلاطون بما قلناه لان احد المتباينين
لا يكون جزءا من المباين الاخر الثاني في انقسامها الى الاجزاء لا اول
البحث الثاني في اقسام الماهية فنقول الماهية اما ان تكون بسيطة
وهي التي لا جزء لها واما ان تكون خارجية مركبة وهي التي لها جزء والمركبة
اما مركبة خارجية اي ملتئمة عن اجزاء متميزة في الخارج بان يكون وجود بعضها
متميزا عن وجود الاخر وهي في الجواهر كالانسان المركب عن البدن والروح
فان وجود الروح متميز عن وجود البدن ولهذا يبقى بعد فناء البدن
وفي الاعراض كالمثلث المركب من الخطوط الثلثة فان وجود كل خط متميز
عن وجود الخط الاخر وفي هذا المثال نظر او مركبة عقلية لا تتميز اجزاؤها في الخارج
بل في العقل وتلك في الجواهر كالمفارقات مثل العقول لمن جعل الجوهر جنسا لها
وذلك لانه لا بد لها من فصول تميز بعضها عن بعض فالعقول مركبة من الجوهر ومن فصول
لها في العقل وفي الخارج بسيطة ليس لها اجزاء متميز بعضها عن بعض وفي الاعراض
كالسواد المركب من اللونية ومن خصوصية السواد وهي قابضية البصر وهذا الامتياز
في الذهن لان الذهن يدرك اللونية فيه مغايرة لقابضية البصر من حيث هي
واما في الخارج فلا امتياز لان اللونية وقابضية البصر لو كانتا محسوستين كان
الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين وهو باطل بديهة ولو كانت
احديهما محسوسة فقط كان الاحساس بالسواد اما احساسا باللونية المطلقة
او بقابضية البصر وذلك باطل ايضا ولو لم يكن شيء منهما محسوسا فان لم يحصل

اذا اريد بها الروح الصور الحالة في البدن اي فطرة واما الروح بمعنى النفس الناطقة فالمصور بينهما تركيب حقيقي فقط ح

عند الاجتماع المحسوس لم يكن السواد محسوسا اصلا ولئن حدث فهو معلول لاجتماعهما
خارج عنهما لخروج المعلول عن العلة عارض لهما فاين كيف لا يكون في السواد ولا في
لانه لو لزم كونه عارضا لهما لو كان محوج الجنس والفصل
قابله وفاعله اذ لا تعلق بالسواد ولا بالهيئة المحسوسة فعلم ان اجزاء السواد
لا يتميز بعضها عن بعض وفي هذا الدليل انظار مشهورة لا نطول الكتاب بايرادها
ثم الاجزاء اما ان يكون متداخلة ان كان بينها عموم وخصوص كالاجناس والفصول
التي هي اجزاء الانواع او متباينة ان لم يكن كذلك والاجزاء المتباينة اما متشابهة
كوحدات العشرة المتشابهة في الوحدة او متخالفة والمتخالفة اما متخالفة
عقلية غير محسوسة كالهيولى والصورة او متخالفة خارجية محسوسة كالعناصر
البدن وايضا فالاجزاء اما ان يكون وجودية باسرها اي لا يدخل العدم
في مفهوماتها وهي اما حقيقية اي لا يكون من الامور النسبية كما سبق مثاله في العشرة
المركبة من الوحدات او يكون اضافية باسرها كالاجزاء الاقرب فانه مركب
من القرب وزيادة القرب وكل منهما اضافي او يكون ممتزجة من الاجزاء
الحقيقية والاضافية كالسرير فانه مركب من الاجزاء الحقيقية وهي الاخشاب
ومن النسبة التي هي بين الاخشاب المعتبرة في تحقق ماهية السرير واما ان يكون
الاجزاء بعضها وجوديا وبعضها عدميا كالاجزاء الاول فانه وضع لامر
ثبوتي يكون مبدءا للغير ولا يكون له مبدء   وفروع الى بالقايم به
هذه فروع على مباحث اقسام الماهية الفرع الاول هو للماهية
البسيطة قيل البسايط غير مجعولة بجعل جاعل اذ لو كانت مجعولة لكانت
محتاجة الى سبب ضرورة ولو كانت محتاجة الى سبب لكانت ممكنة اذ المحوج

الى السبب

26

الى السبب هو الامكان على ما سبق بيانه والامكان اضافة تعرض للشي بالقياس
الى غيره فيستدعي شيئين والبسايط ليس فيها شيئان والا كانت مركبات
فلا يعرض الامكان للبسايط قلنا الامكان اعتبار عقلي كما سيجي يعرض للبسايط
بالنسبة الى وجودها وذلك لا ينافي البساطة الفرع الثاني للماهية المركبة الكل
ان قام بنفسه استقل احد اجزائه اي يكون احد اجزائه قائما بنفسه وقام الباقي
من الاجزاء به كالجزء المستقل كالجوهر الابيض فانه مركب من الجوهر القائم بنفسه
والبياض القائم به لكونه حالا فيه وان قام المركب بغيره فقام بذلك الغير جميع
اجزاء المركب كالسواد المركب من اللونية وقابضية البصر القائمين بالجسم الاسود
او قام بذلك الغير بعض المركب وقام البعض الاخر بالبعض القائم بالغير كالحركة السريعة
فان الحركة قائمة بالغير الذي هو محلها والسرعة قائمة بالحركة فان قلت الكل
القائم بنفسه يجوز ان يكون جميع اجزائه مستقلا كالانسان المركب من البدن
والنفس الناطقة فلا يجب ان يكون بعض اجزائه مستقلا دون بعض قلت
ذلك واجب فان في كل مركب لا بد من جزء يوجب الارتباط من سائر الاجزاء كالجزء
الصوري مثلا وهو قائم ببقية الاجزاء فههنا الارتباط بينهما اعني تعلق التدبير
قايم بهما   الثالث الى الجنس   هذا هو الفرع
الثالث للماهية المتداخلة الاجزاء قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس
والا فاما ان يكون الجنس علة للفصل فيلزم الفصل الجنس وهو باطل او لا يكون
الجنس علة للفصل ايضا فيستغني كل من الجنس والفصل عن الاخر فيمتنع التركيب
منهما فلا يحصل منهما ماهية مركبة في الخارج لوجوب افتقار بعض اجزاء المركب
الى بعض

لكن التركيب منهما واقع فيكون الفصل علة لوجود الجنس وهو المط قلنا
ان اردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشي في الجملة اي العلة الناقصة فمسلم ولكن
ان الجنس علة للفصل قوله فيلزم الفصل الجنس قلنا لا اذ لا يلزم
من علية الجنس للفصل بهذا المعنى استلزام الجنس الفصل وانما يلزم ذلك
ان لو كان الجنس علة تامة للفصل وان اردتم بالعلة ما يوجب الشي اي جميع
ما يتوقف عليه الشي اعني العلة التامة فمحال لان كلا من الجنس والفصل ليس علة للآخر
قوله فيستغني كل منهما عن الآخر قلنا لا نسلم ذلك اذ لا يلزم من عدم علية احدهما للآخر
بمعنى العلة الموجبة الاستغناء مطلقا اي استغنا كل منهما عن الآخر لجواز ان يكون الفصل
امرا حالا في الجنس كالقوى النباتية القائمة بالجسم النباتي فان كلا منهما ليس علة
تامة للآخر مع ان لاحدهما احتياجا الى الآخر الثالث في التعين
اي لا تعيين الجزئية لما فرغ من مباحث الماهية شرع في البحث
عن الامور اللاحقة بها وهي التعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الماهية
من حيث هي لا تابى الشركة اي تجوز حملها على كثيرين والتشخص يابى الشركة
اي يمنع حمل الشخص على كثيرين فالتشخص مغاير للماهية فاذا في التشخص
امر زائد على الماهية وهي التشخص والتعين ويدل على وجود التشخص والتعين
امران اي يدل على كون التعين امرا ثبوتيا امران احدهما ان التشخص
جزء من الشخص الموجود في الخارج فيكون التشخص موجودا في الخارج
لان جزء الموجود موجود ضرورة وهذا ضعيف لانه ان اراد بالشخص
الموجود في الخارج معروض التشخص فلا يلزم من وجوده وجود التشخص

اولا

اولا يلزم من وجود المعروض وجود العارض وان اراد به المجموع المركب منهما
فلا نسلم انه موجود والثاني لو كان التعين امرا عدميا لكان عدما لتعين آخر اذ لو لم يكن
عدما لتعين آخر لكان عدما للاتعين العدمي فيكون هو ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت والتعين
بخلافه واذا كان التعين عدما لتعين آخر ويكون احد التعينين لان ذلك التعين الآخر الذي
هذا عدمه ان كان ثبوتيا فظاهر وان كان عدميا يكون هذا ثبوتيا لان
عدم العدم ثبوت واذا كان احد التعينين ثبوتيا وهو مماثل للتعين الآخر لاتحاد
حقيقة التعين حقيقة واحدة فيكون التعينان ثبوتيين وهو المدعى و
فيه بحث لانا نمنع تماثل التعينين اذ لو تماثلت التعينات في مفهوم التعين
لم يحصل التشخص من انضمام التعين الى الماهية لان ضم الكلي الذي هو التعين
الى الكلي الذي هو الماهية لا يفيد الجزئية كما يقال الانسان العالم الورع التقي
المتكلم كذا في يوم وقت كذا في موضع كذا مع كل منها شركة وفيه نظر آخر لانا
لا نم ان اللاتعين امر عدمي ولئن سلم جاز ان يكون التعين واللاتعين
امرين عدميين كالامتناع واللاامتناع وايضا لم لا يكون ان يكون
عدما لامر ثالث ولقائل ان يقول ذلك لا والثاني ان كان معدوما
يكون التعين امرا ثبوتيا اذ عدم المعدوم ورفعه ثبوت وان كان امرا
موجودا فذلك يكون متعينا فيكون موصوفا بالتعين والشي لا يكون موصوفا
بعدمه وانكره المتكلمون اي منع انكر المتكلمون
كون التعين امرا ثبوتيا زائدا على الماهية محتجين بوجوه الاول
ان التعين لو زاد على الماهية لتشارك افراد التعين في التعين

لان له ماهية مشتركة بين افراده مقولة عليها وتمايز تلك الافراد بعضها
عن بعض بتعين اخر فللتعين تعين اخر والكلام فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل
واجيب بان التعين مقول على افراده قولا عرضيا كالماهية المقولة على الجوهر
والعرض كذلك وان التعينات متخالفة متغايرة بالذات لا بتعين اخر فلا حاجة
الى تعينات اخر فلا يلزم التسلسل الثاني ان التعين لو زاد على الماهية
فاختصاص هذا التعين بهذه الحصة يستدعي تميز الحصة عن غيرها اي يتوقف
على تميز الحصة عن غيرها من الحصص والا كان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة
دون غيرها من الحصص ترجيحا بلا مرجح لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص
التعين بهذه الحصة لان غير المتعين غير متميز فيلزم الدور ونوقض
هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس اي لو صح ما ذكرتم لوجب
عدم اختصاص الفصول بحصص الاجناس بعين ما ذكرتم لكن الاختصاص
حاصل فلا يصح ما ذكرتم واجيب عن الدليل بان اختصاص الحصة بهذا
التعين يقتضي تميز الحصة مع الاختصاص لا قبله حتى يلزم الدور الثالث
ان التعين لو كان موجودا زائدا على الماهية فانضياف التشخص الى الماهية
يستدعي وجود الماهية لامتناع انضمام التعين الموجود الى المعدوم فوجود الماهية
قبل هذا التعين به اما ان يقتضي تعينا اخر وينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل
او لا يقتضي تعينا اخر فيلزم وجود الماهية بدون التعين وهو المط واجيب
بان الوجود انما يلحق الماهية مع التعين فلا يلزم التسلسل ولا المط وانما يلزم
لو كان لحوق التعين بالماهية متاخرا عن لحوق الوجود وهو ممنوع (ب)

فرع قال الحكماء الى الفاعل المختار — هذا فرع على كون التعين
امرا وجوديا زائدا على قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوع تلك الماهية
في شخصها اذ لو تعددت الاشخاص كان لكل منها تعين لا يوجد في الاخر ضرورة فيلزم
ان يكون الماهية مستلزمة للتعينات المختلفة لكونها مقتضية لها لذاتها وهو باطل لامتناع
المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة وان لم تكن الماهية مقتضية للتشخص لذاتها فيتعلل تشخص
الماهية بتشخص موادها واعراض تكتنف بموادها من الفصل والوصل والوضع والمكان
والزمان والحركة الى غير ذلك لان تعلل تشخص الماهية بالمباين محال لان نسبة المباين عن الماهية
الى جميع اشخاصها على السوية فلو اقتضى اختصاص تعين بتشخص دون تشخص غيره لزم
الترجيح من غير مرجح وهو باطل وبالحال في الغير محال ايضا لان الحال مفتقر الى المحل
والعلة متقدمة فيتعلل بمحل التعين وهو المواد واعراضها المكتنفة بها كما
ذكرنا فتعدد الاشخاص بتعدد المواد فقيل عليه لا يجوز ان يكون تشخص الماهية
معللا بتشخص المواد وعوارضها فان تشخص المواد ان تعلل بماهيتها لم يتعدد ايضا
لزعمكم بان الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في التشخص وان تعلل
بتشخص موادها وعوارضها فللمواد مواد اخر فتسلسلت المواد والحق احالة
تعليل تشخص افراد الماهية الى ارادة الفاعل المختار كما يجيء فانه يقتضي
اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها — الفصل الرابع في الوجوب
الى على الموصوف — الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم و
الحدوث في هذا الفصل نظر مباحث البحث الاول في ان هذه الامور اعتبارات
عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلوجهين الاول

فلانهما لو وجدا في الخارج ولم يكونا من الاعتبارات العقلية لكان نسبة وجود الوجوب الى ماهيته
بالامكان او بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان ولا فيكون نسبة وجود الوجوب
الى ماهيته بالامكان ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان ولا فيكون بالوجوب
وح يكون الوجوب ممكنا والامكان واجبا ولو كان كذلك لامكن الواجب لاتصافه بالوجوب
الموصوف بالامكان ووجب الممكن لاتصافه بالامكان الموصوف بالوجوب وهو مح فثبت
ان نسبة وجود الوجوب الى ماهيته بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان
وح ننقل الكلام الى نسبة وجود وجوب الوجوب الى ماهيته ونسبة وجود امكان الامكان
الى ماهيته فيلزم التسلسل واما الثاني فلان اقتضاء الوجود بحسب الذات الذي
هو عبارة عن الوجوب اعني استحقاقية الشيء للوجود لذاته ولا اقتضاء الوجود
بحسب الذات الذي هو عبارة عن الامكان الذي هو محوج الى الايجاد الذي
هو سابق على وجود الممكن مقدمان بالذات على وجود الواجب ووجود الممكن
اعني ان يكون الوجوب سابق على وجود الواجب لان ما لا يقتضي الوجود اي لا استحقه
لا يحصل له الوجود والامكان سابق على وجود الممكن لانه سابق على الايجاد لان الشيء
ما لم يحتج في الوجود الى الغير لم يحصل له الوجود والايجاد سابق على وجود الممكن بديهة
فالامكان سابق على وجود الممكن فلو كان كل منهما امرا وجوديا لزم تقدم
الصفة على الموصوف في الوجود لكون وجود الواجب موصوفا بالوجوب
ووجود الممكن بالامكان وتقدم الصفة على الموصوف مح لان ثبوت الصفة للموصوف
فرع ثبوت الموصوف في نفسه وفيه نظر اذ الوجوب ليس مقدما على وجود الواجب
بل هو عينه والمراد بالامكان ان كان هو الامكان الاستعدادي فهو ليس نفسه لوجود الممكن.

بل هو قوة للماهية ولئن كان المراد به الحاجة فهو ليس بمحوج الى السبب وليس
بسابق على الايجاد لكونه متأخرا عن الوجود لكونه نسبة بينه وبين الماهية
قيل يناقضان الى العقلية قيل على الدليلين على سبيل
المعارضة بان الوجوب والامكان يناقضان الامتناع الذي هو عدمي لكونه
محمولا على العدمات فيكونان وجوديين لان نقيض العدمي وجودي ضرورة قلنا
نقيض ما يكون عدما للموجود الخارجي يكون موجودا الا نقيض الاعتبارات
العقلية والوجوب ليس نقيضا لما يكون عدما للموجود الخارجي وكذا الامكان
لكون كل منهما نقيض الامتناع والامتناع ليس عدما للموجود الخارجي بل هو
من الاعتبارات العقلية واما الحدوث الى التسلسل
واما ان القدم والحدوث من الاعتبارات العقلية فلانهما لو وجدا في الخارج
لقدم القدم وحدث الحدوث ولا لحدث القدم وقدم الحدوث فيكون
القديم حادثا لاتصافه بالقدم الحادث والقدم بالحدوث وح يكون الحادث
قديما لاتصافه بالحدوث واتصاف الحدوث بالقدم وح وكلاهما مح واذا
قدم القدم وحدث الحادث فننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث
ولزم التسلسل الثاني في احكام الى وسنذكره البحث الثاني
في احكام الوجوب لذاته وهي اربعة الاول ان الوجوب لذاته ينافي الوجوب
لغيره اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره اذ الواجب لغيره هو الذي
يرتفع بارتفاع الغير فلو كان الواجب واجبا لغيره لوجب ارتفاعه بارتفاع
الغير وح لا يكون واجبا لذاته اذ الواجب لذاته هو الذي يستحيل ارتفاعه
مطلقا الثاني من احكام الوجوب لذاته هو ان الوجوب لذاته ينافي التركيب
اي الواجب لذاته لا يكون مركبا لاحتياج المركب الى الاجزاء المغايرة للمركب
لكون الجزء غير الكل فلو كان الواجب لذاته مركبا لكان محتاجا الى الغير
والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وانه باطل

الثالث من احكام الوجوب لذاته هو ان الوجوب لذاته لو قدر كونه ثبوتيا
كما هو مذهب الحكماء لما زاد على الذات كما هو مذهبهم ايضا اذ لو كان زايدا
على الذات خارجا في لاحتاج الى الذات التي هو غيره لكونه عرض الذات وقايما به
والممكن لكون المحتاج الى الغير ممكنا لذاته فالوجوب لذاته يكون ممكنا لذاته
فالواجب لذاته يكون ايضا ممكنا لذاته لما عرفت وما قيل على هذا الدليل من
الاعتراض وهو ان الوجوب لذاته نسبة بين الذات وبين الوجود متاخر عن الذات
لكون النسبة متاخرة فيزيد على الذات لامتناع كون المتاخر عن الشي نفس
ذلك الشي وجزءه المقدم عليه ينافي الغرض المذكور اعني كون الوجوب لذاته نسبة
ينافي كونه امرا ثبوتيا لان النسب من الامور العدمية كما سيجي الرابع من احكام الوجوب بالذات هو
ان الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين اي لا يكون في الوجود موجودان
واجبا الوجود وسنذكر عدم اشتراك الوجوب لذاته بين اثنين في الالهيات
في اثبات وحدانيته تعالى فالواجب الى واجبه هذا الكلام ان يكون
اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقريره ان تعال الوجوب لذاته جاز ان يكون
مشتركا بين اثنين لكونه واقعا لكون صفات الواجب تعالى كلها واجبة وكذا
لا يمكن زوالها عن ذاته وانه حينئذ يكون الوجوب مشتركا بين الواجب لذاته
وبين صفاته فيبطل قولكم ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين
والجواب عنه ان ذات واجب الوجود اذا اتصف بصفات فالوجوب
الذاتي انما هو للذات وحده دون الصفات والصفات واجبة بالذات
فلا يمكن زوالها نظرا الى الذات الثالث في احكام الامكان
البحث الثالث في احكام الامكان وهي اربعة الاول ان الامكان
محوج الى السبب اي علة الاحتياج الى المؤثر انما هو الامكان لان الممكن لما
استوى طرفاه اعني طرف الوجود وطرف العدم بالنسبة اليه امتنع ان يحصل
وجوده بلا مرجح لامتناع الترجيح من غير مرجح والعلم بامتناع الترجيح من غير مرجح
بديهي

فان قلت

30

فان قلت لو كان امتناع الترجيح من غير مرجح بديهيا لكان عند العقل
مثل سائر البديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين وكقولنا النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان لكن اذا عرضنا على العقل لم نجد في قوة سائر البديهيات
ونجد التفاوت بينهما على طريق الاحتمال له قلت الفرق بين امتناع الترجيح
من غير مرجح وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه من البديهيات عند العقل
انما كان لالف بهذه البديهيات والاستئناس معها دونه وذلك لا يقدح في
بداهتها قيل الحاجة ليست الى فلا يكون اثرا
قيل على الدليل المذكور ان الحاجة الى المؤثر ليست ماهية ثبوتية لانها لو كانت
ثبوتية لكانت ممكنة لانها صفة الممكن اذ يقال الممكن محتاج الى المؤثر
واذا كانت ممكنة فيكون لها حاجة اخرى وينقل الكلام الى تلك الحاجة ويتسلسل
الحاجة وايضا لو كانت امرا ثبوتيا لكانت متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة
التي نسبت الحاجة اليه لتقدم الحاجة على تاثير المؤثر في الممكن لان الشي
ما لم يحتج الى المؤثر لم يؤثر المؤثر فيه وتاثير المؤثر متقدم على وجود الاثر
اعني على وجود الممكن لكن تقدم الحاجة على الممكن الموصوف بها محال لامتناع
تقدم الصفة على الموصوف فعلم من هذين الدليلين ان الحاجة عدمية واذا كانت
الحاجة عدمية فلا يكون لها علة اذ الامور العدمية لا تحتاج الى العلة و
المؤثرية ايضا ليست ثبوتية لان المؤثرية لو وجدت لامكنت لانها صفة
المؤثر ونسبة بينه وبين الاثر فكانت محتاجة الى المؤثر لاحتياج الصفة الى
الموصوف والنسبة الى المنتسبين فكانت ممكنة واذا كانت ممكنة فتستدعي
مؤثرا له مؤثرية اخرى وينقل الكلام الى مؤثرية المؤثر ويتسلسل واذا
كانت المؤثرية عدمية فلا يمكن ان يحصل بواسطتها من المؤثر وجود الممكن
ضرورة وايضا تاثير الشي في الشي غير معقول لان التاثير حال الوجود

ايجاد للموجود وايجاد الموجود تحصيل الحاصل وهو مح وحال العدم يكون
ايجاد الشي حال عدمه وايجاد الشي حال عدمه بمعنى حصول وجوده حال عدمه
فيكون جمعا بين النقيضين وايضا لو احتاج الوجود لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج
العدم ايضا لامكانه الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون اثر المؤثر
واجيب عن الثاني كالاول الى شرط التاثير عليها واجيب عن الشك كالاول وعن الشك الثاني

وعن الشك الثاني ومن قوله المؤثرية عدمية

وهو قوله الحاجة عدمية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة وعدمية المؤثرية ان لا يكون ذات
الممكن محتاجة وذات المؤثر مؤثرا اذ لا يلزم من عدم كون الوصف وجوديا ان لا يكون
الشي موصوفا به كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الموصوف به
امرا معدوما وفيه نظر لانهم ما ادعوا ان الممكن لا يكون محتاجا حتى يتوجه عليهم ما ذكره بل
قالوا ان الحاجة ليست معللة بالامكان لكونها صفة عدمية مستغنية عن العلة وكذا ما قالوا
ان الشي لا يكون مؤثرا بل قالوا الممكن لم يصدر عن المؤثر بواسطة المؤثرية التي هي صفة عدمية
وجودية اللهم الا ان يقول المتشكك اذا ثبت ان الحاجة ليست امرا ثبوتيا وان المؤثرية
ايضا كذلك وجب ان لا يكون الممكن محتاجا والشي لا يكون مؤثرا الا عند الشيخ
ابي علي لا فرق بين قولنا ليس الشي محتاجا ومؤثرا وبين قولنا حاجته ومؤثريته
عدمية فبطل ما ذكرتم في تكون الجواب منع صحة قول الشيخ لا ما ذكر وعن الشك
الثالث ان المراد من التاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان وجود
المؤثر يحصل وجود الاثر وح سقط ما ذكرتم من الترديد وفيه نظر لانه ان اراد بالاستتباع
صدور وجود الاثر منه او امرا لا ينفك عن الصدور فالشك باق بحاله وان اراد
امرا ينفك عنه الصدور فذلك ينافي التاثير لغة واصطلاحا واجيب ايضا عن الشكوك
الثلثة بجواب واحد وهو ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شي او بان شيئا ما يحتاج الى شي
امر بديهي لا يبطل التشكيك وفيه نظر اذ مجرد دعوى بداهة الشي لا يكفي في
بداهته وعن الشك الرابع بان العدم لم يوصف بالامكان فلا اشكال اذ الكلام

في الممكن والعدم

في الممكن والعدم ليس بممكن ح ولئن وصف بالامكان جاز ان يكون العدم اثر
المؤثر ويكون المؤثر فيه على ما سبق من التفسير واي علة السبب عبارة عما يستلزم
عدم علة الوجود ولصحوبه ح لا اشكال اي الشك الرابع قيل علة الحاجة هو الحدوث
فقط او الامكان مع الحدوث حتى لا يحتاج عدم الممكن الى المؤثر ويحتاج الوجود
وليس كذلك لان الحدوث صفة الوجود فيكون متاخرا عن الوجود لتاخر الصفة
عن الموصوف والوجود متاخر عن تاثير المؤثر فيه ضرورة والتاثير متاخر عن الحاجة
كما مر والحدوث متاخر عن الحاجة بمرتبة المراتب فلا يكون علة للحاجة ولا جزا عليها
ولا شرطا لتاثيرها عليها لكونه ح كالمور متقدما على الحاجة الثاني
لا يكون الا واجبا الحكم الثاني من احكام الامكان هو ان الموصوف
اي الممكن لا يكون احد طرفيه اعني الوجود والعدم اولى به لذاته بحيث يكفي
تلك الاولوية في وقوع ذلك الطرف لانه ح اعني عند حصول الطرف الراجح ان
امكن طريان الطرف الاخر اعني الطرف المرجوح فاما ان يطرا الطرف المرجوح
بسبب فيتوقف الاولوية في حصول الطرف الراجح الى عدم ذلك السبب فلا يكون
تلك الاولوية كافية او بغير السبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وان لم يمكن
طريان الطرف المرجوح كان الطرف الاولى به واجبا والمرجوح ممتنعا فلا يكون
الممكن ممكنا هذا خلف الثالث الممكن ما لم يصر الى داته
الحكم الثالث من احكام الامكان هو ان الممكن ما لم يصر صدوره عن مؤثره
اي ما لم يجب صدوره عن علته التامة لم يوجد لانه لو وجد ولم يجب صدوره
عن العلة التامة امكن ان يتخلف عن العلة التامة لكن التخلف عن العلة التامة محال
فامكان التخلف يكون ايضا محالا لان امكان المحال محال وذلك الصغر
اي بعد صدور الممكن عن مؤثره يسمى الوجوب السابق واذا وجد فحال
وجوده لا يقبل العدم والا لزم الجمع بين النقيضين واذا لم يقبل العدم يكون
واجبا وهذا الوجوب يسمى الوجوب اللاحق وحال الصدور بشرط المحمول ايضا

فالوجوب انما عرض للممكن لا من ذاته لان السابق انما عرض له بالنظر الى علته التامة
والثاني بالنظر الى وقت وجوده فلا ينافيان تساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات
الممكن

الرابع الممكن يستصحب الى دوام مؤثره — الحكم الرابع

من احكام الامكان هو ان الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة البقاء لان
الامكان الموجب للاحتياج الى المؤثر باق حالة البقاء واذا كان الموجب
للاحتياج باقيا يكون الاحتياج باقيا وانما قلنا ان الامكان حالة البقاء باق
لان الامكان للممكن ضروري وكل ما كان كذلك لم ينفك عنه فسلب الممكن اما واجبا او ممتنعا
لان ما ليس بممكن منحصر فيهما وانقلاب الممكن واجبا او ممتنعا محال وايضا لو كان
ثبوت الامكان للممكن بالامكان لاحتاج الممكن في حصول امكانه الى سبب يوجب
حصوله فيه لكن تاثير المؤثر في الشيء مسبوق بالامكان لان الشيء ما لم يكن امتنع
تاثير المؤثر فيه فيلزم ان يكون الامكان سابقا على نفسه وانه محال بديهة قيل
الممكن حالة البقاء مستغن عن المؤثر فتاثير المؤثر ان كان في امر حاصل له
يلزم تحصيل الحاصل وهو محال او في امر متجدد فالحاجة الى المؤثر انما يكون للمتجدد
دون الباقي فيلزم خلاف المفروض قلنا المراد بالتاثير دوام الاثر
بدوام المؤثر وهو لا يلزم تحصيل الحاصل ولا خلاف المفروض

الرابع في القدم اي تميزه للذات — البحث الرابع في القدم والقديم

ينافي تاثير الفاعل المختار في الموصوف به اعني القديم لان تاثير الفاعل المختار
في شيء مسبوق بالقصد اليه وقصد الفاعل المختار مقارن لعدم الاثر فان القصد
الى ايجاد الموجود محال واذا كان مقارنا لعدم كان تاثير الفاعل المختار
في شيء مسبوقا بعدم ذلك الشيء فلا يكون ذلك الشيء قديما لان القديم ما لا يسبق
وجوده شيء والحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع
لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا يفعل بقصد فالحاصل ان الكل اتفقوا على
عدم استناد القديم الى الفاعل المختار وجواز استناده الى الموجب

وجوازه

ثم المتكلمون اتفقوا على عدم جواز استناد القديم الى الفاعل المختار وجواز
استناده الى الموجب لكن اتفقوا على نفي القدم عما سوى ذاته تعالى وصفاته والمعتزلة
ولئن انكروا قدم صفاته تعالى لكنهم قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا مع الله في
الازل احوالا خمسة للاولها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية
والالوهية وهي الخامسة حالة اثبتها ابو هاشم هي علة للاحوال الاربع
مميزة لذاته تعالى عن غيره فعلى هذا يكون القديم امورا كثيرة ولقائل ان يقول
هذا قول مثبتي الاحوال فقط لا قول جميع المعتزلة ومع ذلك فان الاحوال
ليست امورا موجودة في الازل فلا يكون قديمة واعلم ان المصنف لم يفسر القدم
لانه سيفسر الحدوث ويعلم تفسيره من تفسير الحدوث

الخامس الحدوث اي اليوم على الغد — البحث الخامس الحدوث

والحدوث هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه سبقا زمانيا ويسمى حدوثا زمانيا
وقد يفسر الحدوث بحاجة الشيء في وجوده الى غيره ويسمى حدوثا ذاتيا
وللقدم ايضا معنيان مقابلان لمعنيي الحدوث احدهما حصول الشيء على وجه
لا يكون عدمه واقعا في زمان سابق على ذلك الحصول والثاني عدم احتياج الشيء
في وجوده الى غيره وعند الحكماء الحدوث بالمعنى الاول اي الحدوث الزماني
يستدعي تقدم مادة اعني المحل اعم من ان يكون هيولى او موضوعا وتقدم مدة
اعني الزمان اما الاول وهو تقدم المادة فلان امكان وجود المحدث موجود
قبل المحدث والا يلزم الانقلاب من الوجوب الذاتي او الامتناع الذاتي
الى الامكان الذاتي وانه باطل فيكون لذلك الامكان محل غير هذا المحدث
يقوم به الامكان وذلك المحل هو المادة فعلم ان الحادث مسبوق بمادة واما
اما الثاني وهو تقدم المدة فلان عدم المحدث قبل وجوده وهذه القبلية ليست
بالعلية لان عدم الشيء لا يكون علة لوجوده ولا بالذات اي التقدم بالطبع كتقدم
الواحد على الاثنين لان المتقدم بالطبع يجتمع مع المتاخر وعدم الشيء لا يجتمع مع وجوده

ولا بالشرف لان العدم لا يكون اشرف من الوجود ولا بالمكان وهو ظاهر
بالزمان فيعلم ان الحادث مسبوق بزمان واجيب عن الاول اي عن الدليل الدال
على ان الحادث مسبوق بمادة بان الامكان امر عدمي والامور العدمية لا تستدعي
محلا واجيب عن الثاني اي عن الدليل الدال على ان الحادث مسبوق بزمان
بان القبلية ليست منحصرة فيما ذكرتم حتى يتم ما ذكرتم بل قد تكون بغير ذلك كقبلية
اليوم على الغد فانها ليست بالعلية والذات لعدم اجتماعهما ولا بالشرف
والمكان وهو ظاهر ولا بالزمان لان الزمان لا يكون له زمان

الفصل الخامس
الفصل الخامس من مباحث الوحدة اي الاعتبارات العقلية
في الوحدة والكثرة وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في بيان حقيقة
الوحدة والكثرة الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية
ويندرج تحتها ما لا ينقسم اصلا كالمفارقات وما ينقسم الى امور غير متشاركة في
الماهية كالمركبات والكثرة ما يقابل الوحدة وفي تعريف الوحدة نظر اذ يوجب
ان يكون الكثرة المجتمعة من المحلات وحدة اذ يصدق عليها هذا التعريف ثم
الوحدة مغايرة للوجود ومغايرة للماهية فان الكثير من حيث هو كثير موجود
والانسان اي ماهية من حيث انه كثير ليس بواحد لامتناع ان يكون الشيء واحدا
وكثيرا من جهة واحدة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية بعين هذا
الدليل وفيه نظر لانه ان كان المراد بقوله الكثير من حيث هو كثير موجود هو ان
جهة الكثرة هي جهة الوجود فممنوع وان اراد به ان الكلي الطبيعي للكثير موجود
فمسلم لكن لا نم كذب قولنا الكثير من حيث هو كثير واحد والوحدة ثابتة في الخارج
لانها جزء من الواحد الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود في الخارج وفيه
ما مر في التعين ولان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لامتناع
ان يكون عدما صرفا او عدما لامر اخر واذا كانت الوحدة عبارة عن عدم الكثرة
والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون عدمية فيكون النقيضان اعني الوحدة
والكثرة عدميين

وهو حجة لوجوب ان يكون احد النقيضين وجوديا واذا بطل ذلك فالوحدة وجودية
والكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فيكون الكثرة وجودية ايضا وفيه نظر لانا لا نسلم
ذلك لجواز ان يكون كل واحد من النقيضين عدميا كالعمى واللاعمى وعورض هذا
الدليل الدال على ان الوحدة امر وجودي بان الوحدات ليست امورا ثابتة
لان الوحدات لو وجدت في الخارج لكانت متشاركة في كونها وحدات
لكون الوحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ ومتميزة بخصوصيات فخصوصية
كل واحدة منها تكون زائدة على ماهيتها النوعية فتلك الخصوصيات هي وحدات
اخر فيكون للوحدات وحدات اخر وينقل الكلام الى وحدات الوحدات
ويلزم التسلسل ولقائل ان يقول ان وحدة الوحدة نفس الوحدة كما تقول
وجود الوجود نفسه فلا يلزم التسلسل والحق عند المصنف ان الوحدة
والكثرة من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج
فرع اي عرضت لها　　هذا فرع على بحث الوحدة والكثرة واعلم
ان الوحدة مقابلة للكثرة ضرورة فوجب ان نحقق ان التقابل بينهما على
اي انحاء التقابل والحق تاخير هذا عن اقسام التقابل اذا عرفت هذا فنقول
الوحدة لا تقابل الكثرة بحسب الذات اذ ليس احدهما عدما للاخر وكذا
امتنع الجمع بينهما فلا تقابل بينهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة لوجوب
ذكر فيهما ولا ضد للاخر ولا متضايفان لتقوم الكثرة بالوحدة وامتناع
تقوم احد الضدين او احد المتضايفين بالاخر فلا تقابل بينهما بالضدية والتضايف
ايضا واذ ليس بينهما تقابل باحد هذه الوجوه الاربعة فلا تقابل بينهما بحسب
الذات اصلا لانحصار اقسام التقابل بالذات في هذه الاربعة كما سيجي
بل انما كان احدهما مقابلا للاخر لكون الوحدة مكيالا للكثرة اذ الكثير
انما يعد بالواحد وكون الوحدة مكيالا للكثرة اضافة عرضت للوحدة
فالتقابل بينهما بالتضايف لاجل هذه الاضافة العارضة لا بحسب ذاتيهما

البحث الثاني في الثاني في اقسام الوحدات اي حركة كالاخر

اقسام الواحدات الواحد اي المقول عليه ذلك ان منع نفس مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان الواحد وان لم يمنع نفس مفهومه عن حمله على كثيرين فهو واحد من وجه كثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد كثيرا وواحدا من جهة واحدة في الواحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة بان يكون مقولة على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان المتحدة في ماهيته وان كانت جزء من ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالجنس بالنوع كافراد الانسان المتحدة في ماهيته وان كانت جزء من ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت مقولة على مختلفات الحقائق في جواب ما هو كافراد الحيوان المتحدة في ماهيته او الواحد بالفصل ان كانت مقولة في جواب اي شيء هو في ذاته كافراد الانسان المتحدة في النطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض الذي هو محمول عليهما او واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان الذي هو موضوع لهما وفيه نظر اذ الواحد بالعرض لا ينحصر في القسمين المذكورين لان الواحد بالتعلق كنسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة المتحد في التدبير من اقسام الواحد بالعرض المصنف له والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فهو الوحدة الشخصية كهذه الوحدة وان كانت له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فاما ان يكون ذا وضع اي قابلا للاشارة الحسية وهو النقطة المعينة كهذه النقطة او لا يكون ذات وضع وهو المفارق كالعقل الاول والنفس ولن قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال سواء قبل القسمة لذاته او لا لذاته كالجسم البسيط مثل كرة الهواء والماء وان لم يتشابه اجزاؤه بالاسم والحد فهو الواحد بالاجتماع

كهذا

كهذا المعجون وقد يقال الواحد بالاتصال لكل مقدارين يتلاقيان عند حد مشترك كضلعي الزاوية المحيطين بها او لكل مقدارين يتلازم طرفاهما تلازما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخر كبعض الاعضاء بالنسبة الى بعض اخر وايضا الواحد اي يسمى مطابقة هذا قسمة للواحد بوجه اخر وهو ان يقال الواحد ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والواحد التام اما طبيعي او وضعي او صناعي فالطبيعي كزيد والوضعي كالدرهم الواحد والصناعي كالبيت الواحد كالاتحاد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى مماثلة والاتحاد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة والاتحاد بالعرض ان كان في الكم كاتحاد ذراع من خشب وذراع من ثوب في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الانسان الاسود والحجر الاسود في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الارض والهواء في الكروية يسمى مشاكلة وان كان في وضع مخصوص وهو ان لا يختلف البعد بينهما كسطحي كل فلك يسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد الاجانتين في الاطراف يسمى مطابقة

الثالث في اقسام الكثير اي او كلاهما الذات وحده

البحث الثالث في اقسام الكثير كل شيئين فرضا فهما متغايران وقال مشايخنا اي مشايخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بان لا يكون احدهما بالثاني قائما بالاخر بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الاخر كالانسان والفرس فهما غيران وان لم يكن كذلك فان لم يستقل احدهما كالسواد والجسم فصفة وموصوف وان استقل لكن لم يمكن انفكاك احدهما عن الاخر كالبيت والجدار فكل وجزء ولاجل هذا الاصطلاح قال مشايخ اهل السنة الصفة مع الذات لا هو ولا غيره اما انها ليست نفس الذات فظاهر واما انها ليست غيره فعلى هذا الاصطلاح في تفسير الاصطلاح الغير

والصفة والموصوف والكل والجزء وهو باطل لان صنفي الذاتين المتغايرين كالاسود
للجسم والابيض لاخر ليسا بغيرين لان كل واحدة منهما ليست بمستقلة بالذات
والحقيقة ولا لصفة وموصوف اذ من شرط الصفة والموصوف حمل احدهما على الاخر
وهو منتف هاهنا ولا الجزء والكل لا يصدق احدهما على الاخر فبطل الحصر وفي هذا نظر
وعلى اصطلاح الاوائل ان يكون الغيران عبارة عن الشيئين فقط فالغيران ان اشتركا
في تمام الماهية فهما مثلان كزيد وعمرو اللذين يشتركان في تمام الماهية وان
لم يشتركا في تمام الماهية فهما مختلفان والمختلفان ان اشتركا في موضوع فهما متلاقيان
والمتلاقيان متساويان ان صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الاخر كالانسان والناطق
فان كل واحد منهما يصدق على كل ما يصدق عليه الاخر ومتداخلان ان صدق احدهما على
بعض ما صدق عليه الاخر فان صدق الاخر على جميع افراده فالاخر هو الاعم مطلقا
كالانسان والحيوان فان الانسان صادق على بعض ما يصدق عليه الحيوان والحيوان صادق
على جميع افراد الانسان والا اي وان لم يصدق الاخر على جميع افراده بل على بعض افراده
فكل منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض فان الحيوان صادق
على بعض ما صدق عليه الابيض وكذا الابيض صادق على بعض ما صدق عليه الحيوان
وان لم يشتركا في موضوع فهما متباينان والمتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما
في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فقولنا في موضوع واحد احتراز
عن الجسم الابلق فان المتقابلين اعني السواد والبياض قد اجتمعا فيه لكن لا في موضوع
واحد لكونهما ليسا في موضوع واحد وقولنا من جهة واحدة احتراز عن مثل زيد
الذي يكون ابنا لعمرو وابا لبكر فان المتقابلين اعني البنوة والابوة قد اجتمعا فيه
لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين وقولنا في زمان واحد احتراز عن مثل انسان
يصح في وقت ويمرض في وقت اخر فان المتقابلين اعني الصحة والمرض قد اجتمعا فيه
لكن في وقتين فان كان المتقابلان وجوديين فان امكن تعقل احدهما مع الذهول
عن الاخر فضدان كالسواد والبياض وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر

فمتضايفان كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر
كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالمقابل الوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه
كالبصر والعمى بالنسبة الى زيد الذي صار اعمى والاكمه والعقرب فملكة وعدم
حقيقيان وان اعتبر في ذلك وجود الموضوع في وقت يمكن اتصافه بذلك الامر
الوجودي كالملتحي وعديم اللحية بالنسبة الى الاثط لا الى الطفل فملكة وعدم
مشهوران وان لم يعتبر لا هذا ولا ذاك فسلب وايجاب كزيد كاتب وزيد
ليس بكاتب وفي دليل حصر المتقابلات في الاربع المذكورة نظر اذ يخرج عنه
ما يكون من عدم ملكة كالعمى واللاعمى قيل السواد من حيث انه ضد البياض من
قبيل المضاف اذ الضدية من الامور النسبية فلا يكون من قبيل الضدين بما ذكرتم
قلنا المضاف هو حيثية السواد اي حيثية كونه ضدا للبياض لا نفس السواد
لان السواد من حيث هو غير مضايف للبياض قيل المتقابل من حيث انه متقابل
مندرج تحت المضاف لان المقابلة انما تتحقق بين الشيئين فكيف يكون المضاف
مندرجا تحته كما ذكرتم والا يلزم ان يصير الاخص من الشيء اعم منه قلنا
المتقابل عبارة عن ذات عرض له التقابل فهاهنا شيئان احدهما ما صدق
عليه المتقابل اعني الذات المعروضة للتقابل والثاني نفس التقابل فالمضاف
مندرج تحت ما صدق عليه المتقابل اعني الذات وحده وهو اعم من المضاف لصدقه
على الضد وعلى الايجاب والسلب ايضا وتحت المضاف اما التقابل نفسه او كلاهما اعني
الذات مع التقابل لا الذات وحده حتى يلزم صيرورة الاخص من الشيء اعم منه
وقع الى الامثلة   هذه المفروع على المباحث المتقدمة الفرع الاول
المثلان لا يجتمعان في محل واحد والا لاتحدا بحسب العوارض ايضا كما اتحدا بحسب
الماهية لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية ضرورة ان محلهما
واحد فكل ما يعرض عارضا لاحدهما يكون عارضا للاخر اذ عروضه لاحدهما دون
الاخر ليس اولى من العكس واذا كان كذلك فيكون احدهما عين الاخر فلا يكون المثلان متميزين

اي يتوقف الذي الموضوع موجود حال وجوده
امكان الاتصاف هو الملكة وعدمه
عند وجود الموضوع هو العدم

اي بالنسبة ... هو الصحيح

الثاني اي المتباينان   الفرع الثاني التقابل بالذات بين السلب
والايجاب لان كل واحد من العدمين والمتضايفين انما يقابل الآخر لاجل ان وجود
الآخر يستلزم لعدمه مثلا السواد انما يقابل البياض لاستلزام البياض عدم
السواد فلو اجتمعا يلزم اجتماع السواد واللاسواد اعني السلب والايجاب و
الابوة انما يقابل البنوة لاستلزام البنوة عدم الابوة فلو اجتمعا يلزم اجتماع
الابوة واللاابوة اعني السلب والايجاب والا اي وان لم يستلزم وجود احدهما
عدم الآخر لم يكن بينهما تقابل بل كانا كسائر المتباينات واعلم ان المصنف
لم يتعرض للعدم والملكة لظهور استلزام احدهما عدم الآخر في ذلك
الثالث اي استعداده لها   الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان
ولا يكذبان بشرائط مذكورة في الكتب المنطقية اما المتضادان فيكذبان بسبب
عدم المحل فان الجسم لو لم يوجد لم يكن اسود ولا ابيض ويكذبان ايضا بسبب اتصاف
المحل بالوسط سواء عبر عن الوسط باسم محصل كالفاترة فانه اسم لما هو خال عن شدة الحرارة
والبرودة او لا يعبر عنه باسم بل يعبر عنه بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر
ويكذبان ايضا بسبب خلو المحل عن الجميع اعني الطرفين والوسط كالجسم الشفاف
فانه خال عن جميع الالوان والعدم والملكة يكذبان بسبب عدم الموضوع مثلا
لو لم يوجد زيد لم يكن بصيرا ولا اعمى ويكذبان ايضا بسبب عدم استعداد
الموضوع للملكة لا بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالسواد فانه لا يقال انه
بصير انه بصيرا او اعمى   الرابع اي الثاني   الفرع الرابع المتضايفان
قد يتلازمان طردا وعكسا اي يكون كل منهما مستلزما لعين الآخر ورفع كل منهما
مستلزما لرفع الآخر والضدان قد يتلازمان في المحل على البدل اي يكون احدهما لا بعينه
لازما للمحل فيتعاقبان على المحل كالصحة والمرض عند من لا يقول بالحالة الثالثة
وقد لا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والحركة الى الوسط فانهما ضدان وليستا
يتعاقبان لان المشهود انه لا بد وان يتوسط بين كل حركتين صاعدة وهابطة سكون

اقول

[illegible]

36

وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج له   الخامس اي شيء واحد
الفرع الخامس الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين
تحت جنس واحد كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران داخلان تحت جنس
واحد وهو اللون وكذا الاستقراء دل على ان المتباينين لا يتضادان من شيء واحد
وفي هذا الاخير نظر فان الحركة من الوسط والسكون امران متباينان يتضادان مما
شيء واحد وهو الحركة الى الوسط كما اعترف به المصنف الآن
الفصل السادس اي والغاية   الفصل السادس في العلة والمعلول
اي وفي هذا الفصل مباحث الاول في اقسام العلة اعني ما يحتاج اليه
الشيء مطلقا وهي اربعة لان ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا من الشيء او لا يكون
جزءا منه والاول اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة او يكون به الشيء
بالقوة وهو المادة وتسمى المادة العنصر لكونها اصلا للمركب ويسمى ايضا المركب
والقابل ايضا لكونها قابلة للصورة والثاني اما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء
وهو الفاعل او مؤثرا في مؤثرية الفاعل وهو الداعي والغاية اذ الغاية هو
الذي اوجب على الفاعل ايجاد المعلول اذ النجار ما لم يقصد فائدة وجود
السرير لم يوجده وفي الحصر نظر   الثاني اي في بساطتها   البحث الثاني
في تعدد العلل والمعلولات اعلم ان العلة المستقلة ويقال لها العلة التامة
ايضا عبارة عن جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء اذا عرفت هذا فنقول
يجوز المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه علل مستقلة واقلها ان يعرض انه ان
ولا لاستغنى المعلول بكل واحد من تلك العلل عن كل واحد منها وذلك لانه لو اجتمعت
العلل فلو اجتمعت احدى العلتين وجب صدور المعلول عنها لوجوب وجود المعلول
عند وجود العلة التامة فيستغني بهذه العلة عن العلة الثانية وكذلك يجب صدوره
عن العلة الثانية عند تحققها فيستغني بهذه العلة الثانية عن العلة الاولى فيكون مستغنيا
عن كل واحد منها ومحتاجا اليهما معا وهو محال والمعلولات المتماثلة ان يكون لعللها
بعلتين

[illegible]

مختلفة كالتضاد فان مضادة السواد البياض غير مضادة البياض السواد
مع انهما معلولتان لذات السواد والبياض اسما مختلفان وفيه نظر والمركب قد تتعدد
آثاره اي يجوز ان يصدر عنه آثار مختلفة كالآثار الصادرة من الانسان وكذا
البسيط قد تتعدد آثاره لتعدد الآلات كالنفس الناطقة فانه يصدر
عنها احساسات مختلفة وحركات كذلك بحسب الاعضاء التي هي آلاتها او
تعدد المواد كالعقل الفعال فانه يصدر عنه آثار مختلفة في الكائنات بحسب
المواد والقوابل وان لم تتعدد الآلات ولا المواد فمنع تعدد آثار البسيط جمهور
الحكماء وتمسكوا بانه لو صدر عن البسيط امران فمصدريته لهذا غير مصدريته لذاك لان
مفهوم كونه مصدرا لاحدهما غير مفهوم كونه مصدرا للآخر لجواز ان يعقل احد
المفهومين دون الآخر فان دخل هذان المفهومان او احدهما في ذات البسيط
لزم التركيب وهو خلف لاستحالة تركيب البسيط وان خرج كل واحد من المفهومين
عن ذات البسيط كانا معلولين لذات البسيط اذ اللوازم معلولات الملزومات
وح نعود الكلام في ان مفهوم كون البسيط مصدرا لاحد المفهومين غير مفهوم كونه
مصدرا للمفهوم الآخر ويلزم التسلسل وهو باطل ايضا واجيب بان المصدرية من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الخارج لانها من قبيل الاضافات وهي غير محققة في الخارج
كما سيجيء فلا يرد فيه التقسيم المذكور وعورض متمسك الحكماء بان الجسمية تقتضي التحيز
اي الحصول في المكان المطلق وتقتضي قبول الاعراض الوجودية عندهم مع
بساطتها وكذا غير الثاني فيكون البسيط مصدرا لامرين فبطل قول الحكماء وايضا
فان قبول الاعراض الوجودية لان قبول الاعراض العدمية لا ينافي البساطة
كصفات التنزيه للواجب جل ذكره واجاب الحكماء عنه بالمعارضة بانا لا نسلم
ان الجسمية بسيطة بل هي مركبة من المادة والصورة واذا كانت
مركبة فلا ترد نقضا   الثالث الى الثاني
البحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الفرق هو ان جزء المؤثر

ما يتوقف

37

ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر لا تحقق ذاته كاليبوسة
للنار فان تحقق ذات النار غير متوقف عليها بل تاثير النار فيما يابسه يتوقف عليها
الرابع قيل الشيء الى قد سبق   البحث الرابع قيل الشيء الواحد لا يكون
قابلا وفاعلا معا لان القابل من حيث انه قابل لا يستلزم المقبول لان نسبته الى المقبول
بالامكان والفاعل من حيث هو فاعل يستلزم المعلول لان نسبته الى المعلول بالوجوب
فلا يكون القابل فاعلا وايضا القبول غير الفعل فلا يكون مصدر احدهما مصدرا
للآخر بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قلنا في الجواب عن الاول ان ما ذكرتم
من الدليل يدل على ان القابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا من حيث هو فاعل و
لا يلزم من ذلك ان لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا اذ اعتبار القابلية غير اعتبار
الفاعلية فباعتبار القابلية لا يكون مستلزما وباعتبار الفاعلية يكون مستلزما
وهذا ليس بمنكر اذ عدم استلزام الشيء امرا باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار
آخر وانما المحال استلزام الشيء شيئا وعدم استلزامه اياه باعتبار واحد ولاجل
ما ذكرنا قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام الذي لا ينافي وجوب الاستلزام
والثاني هو ان القول ان البسيط لا يتعدد آثاره قد سبق والله اعلم   الجواب عن
الباب الثاني الى مفتقره الى البيان   هذا الباب الثاني في مباحث الاعراض
وفي هذا الباب فصول الفصل الاول في المباحث الكلية للاعراض وهي المباحث
التي لا تختص بنوع منها وهي خمسة البحث الاول في تعداد اجناس الاعراض
المشهور وانحصار الاعراض في المقولات التسع احدها الكم وهو عرض
يقبل القسمة لذاته كالاعداد وتسمى كما منفصلا والمقادير وتسمى كما متصلا
فقولنا لذاته احتراز عما يقبل القسمة لا لذاته وسيجيء مثاله في الفصل الثاني
لهذا الفصل حينئذ بين اقسام الكم بالعرض وثانيها الكيف وهو عرض
لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كاللون فقولنا
لا يقبل القسمة لذاته احتراز عن الكم وقولنا لا يتوقف تصوره على تصور غيره

احترازٌ عن الاعراض النسبية واعلم ان المصنف قد غفل عن ذكر ان يزاد في تعريف
الكيف بعد قوله لا يقبل القسمة لذاته احترازٌ وهو قولنا واللاقسمة ليخرج عنه
النقطة والوحدة وهو سهو منه وثانيها الاين وهو حصول الشيء في المكان
ككون زيد في البيت فقولنا في المكان احتراز عن المتى وانما لم يذكر مثال الاين
بخلاف بقية المقولات لوضوحه ورابعها المتى وهو حصول الشيء في الزمان
ككون الكسوف في وقت كذا فقولنا في الزمان احتراز عن الاين وخامسها
الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجة
عنه اي يكون نسبة تخالف الاجزاء لاجلها في الموازاة والمحاذاة والانحراف
والقرب والبعد بالقياس الى جهات العالم كالقيام والاستلقاء فقولنا بسبب
نسبة بعض اجزاء الشيء الى بعض احتراز عن الهيئة التي لا تحصل بسبب هذه
النسبة كساير الاعراض وقولنا والى الامور الخارجة عنه ليتميز الانتصاب
مثلا عن الانتكاس وسادسها الاضافة وهي النسبة العارضة للشيء
بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة فان الابوة انما يعرض بالقياس
الى البنوة وبالعكس فقولنا بالقياس الى نسبة اخرى مخرج لساير الاعراض النسبية
وسابعها الملك ويقال له الجدة وهي الهيئة الحاصلة بسبب شيء
يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص فانه هيئة حاصلة للشيء وهو
المتعمم والمتقمص وهو منتقل بانتقاله فقولنا بسبب ما يحيط به احتراز عما لا يحيط
كالدرهم الذي يكون في يد زيد وقولنا ينتقل بانتقاله احتراز عما لا ينتقل
بانتقاله مثل البيت فان ما بين الصورتين لا يقال لهما الملك في هذا الاصطلاح
وثامنها ان يفعل وهو كون الشيء موثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا
وتاسعها ان ينفعل وهو كون الشيء متأثرا عن غيره كالمنقطع ما دام
منقطعا وذكر الكاتبي انه انما اختير اسما ان يفعل وان ينفعل لهاتين
المقولتين دون اسمي الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال قد يقال الآن

لساير صح

بسبب شيء آخر وهو العمامة والقميص فان كليهما محيط بالمتعمم والمتقمص صح

على ما قطع

38

على ما قطع شيئا وانقطعت حركته كما يقال لمن ارتفعت حركته هذا القطع عنه وكذا
يقال في هذا الثوب احتراق بعد استقراره وحصوله واما ان يفعل وان ينفعل فلا يقال الا على الشيء
لا بحسب اللغة ولا بحسب الاصطلاح لا يتحمل وهو دلالة الفعل على التجدد دون المصدر
وانما قال المصنف المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع لان انحصار الاعراض
فيها غير برهاني بل مشهور عند ارباب الصناعة ولان من المذاهب الغير المشهورة
ان المقولات تنحصر في ثلاثة في الكم والكيف والاضافة قال المصنف واعلم ان الوحدة
والنقطة خارجتان عن هذه المقولات وانت تعلم انه انما يلزم خروجهما
عنها اذا فسر الكيف بما ذكرنا اما اذا فسر بما ذكره المصنف لم يلزم خروجهما
عنها كما ذكرنا وان جنسية هذه المقولات لما تحتها غير معلومة لاحتمال ان يكون
كل واحد من هذه المقولات او بعضها مقولا على ما تحتها قولا عرضيا وان العرض
ليس جنسا لهذه المقولات لان عرضية هذه المقولات مفتقرة الى البيان
فلو كان العرض جنسا لهذه المقولات لكان ذاتيا لها والذاتي للشيء لا يثبت له
بالبرهان الثاني الى الحيز البحث الثاني من المباحث المشتركة
ان جميع الاعراض في امتناع الانتقال عليها اجمع على امتناع الانتقال على الاعراض
جمهور العقلاء واحتجوا عليه بان تشخص افراد الاعراض يحتاج الى علة بناء على ان
التشخص امر ثبوتي زايد فتشخص افرادها ليس لنفس ماهياتها ولا لشيء من لوازم
تلك الماهيات والا يلزم انحصار انواع الاعراض في الاشخاص اي لا يوجد من كل
نوع من تلك الاعراض الا شخص واحد لما عرفت في فصل الماهية لكن انواع الاعراض
غير منحصرة في الاشخاص ضرورة وليس ايضا تشخص افرادها لعوارضها الحالة فيها
لان حلول تلك العوارض فيها يتوقف على تعينها وتشخصها لان الشيء ما لم يتشخص
لم يحل فيها العوارض فلو توقف تشخصها على تلك العوارض لزم الدور واذا
بطل هذه الاقسام علم بان تشخص تلك الافراد لمحالها فلا تنتقل تلك الافراد عن تلك
المحال اذ لو فارقت المحال يبطل عنها تشخصها فلا يبقى تلك الاعراض موجودة

كالحال تأثيره في غيره وتأثره عن غيره وهذا الكلام لا وجه له صح

وتقابل لا نمنع الحصر لجواز ان يكون تلك العلة مفارقا فان قلت نسبة المفارق
الى الجميع على السواء فلا يكون علة لتشخص فرد معين والا لزم الترجيح بلا مرجح قلت
ممنوع لجواز ان يكون استعدادات تلك الاعراض في قبول التشخصات مختلفة
ولئن سلم توقف حلول تلك العوارض على تعينها لجواز ان يحصل التشخص بنفس حلول
تلك العوارض فلا يتأخر عن الحلول قوله بخلاف الجسم اشارة الى جواب سؤال مقدر
وتقريره ان يقال ما ذكرتم من الدليل يقتضي امتناع الانتقال على الاجسام ايضا
اذ يقال التشخص افراد الجسم ليس لماهيتها ولا لشيء من لوازمها والا انحصر
انواع الجسم في اشخاصها ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف حلول تلك العوارض
على تعينها فهو لمحالها فلا ينتقل افراد كل من الجسم عن محالها لكن انتقال افراد
الجسم حاصل ضرورة فلا يصح ما ذكرتم من الدليل وتقرير الجواب ان الامر في العرض
بخلاف ما في الجسم فان علة تشخص الجسم مادته المعينة كما عرفت ايضا في فصل الماهية
فاحتياجه الى الحيز في تشخصه بل في تحيزه وتحيزه حاصل باعتبار الحيز في
الثالث الى دون الجسم البحث الثالث من المباحث المشتركة بين
الاعراض في قيام العرض بالعرض منع المتكلمون قيام العرض بالعرض متمسكين
بان المعنى من قيام شيء بشيء هو حصول ذلك الشيء في الحيز تبعا لحصول محله في ذلك الحيز
كقيام السواد بالجسم فلو قام عرض بعرض وجب حصول عرض في حيز تبعا
لحصول عرض اخر فيه فيجب ان يكون المتبوع في التحيز عرضا لكن المتبوع في التحيز لا يكون
الا جوهرا اذ الجوهر هو المتحيز بالذات وهذا التمسك ضعيف اذ لا نسلم ان معنى
القيام ما ذكرتم بل معنى القيام هو الاختصاص الناعت كالسرعة بالنسبة
الى الحركة فانها مختصة بالحركة ناعتة لها يقال الحركة سريعة والدليل على ان المعنى
بالقيام ما ذكرنا لا ما ذكرتم اتفاقكم على ان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع
تحيزه تعالى ولئن سلم ان القيام عبارة عما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون تحيز
محل العرض تبعا لتحيز محل اخر وهو الجوهر كالملون فانه حاصل في الحيز

بواسطة حلول محله وهو السطح في الحيز والسطح ايضا حاصل في الحيز بواسطة
حلول محله وهو الجسم في الحيز احتج الحكماء على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة
والبطء عرضان قائمان بالحركة التي هي عرض فيجوز قيام العرض بالعرض
لوقوعه والدليل على قيام السرعة والبطء بالحركة دون الجسم هو ان المنعوت
بهما هو الحركة دون الجسم اذ يقال الحركة سريعة وبطيئة دون الجسم وفيه نظر
اذ ذلك انما يلزم ان لو كان القيام عبارة عن الاختصاص الناعت اما لو كان
عبارة عما ذكره المتكلمون فلا الرابع الى بقاء الاجسام
البحث الرابع من المباحث المشتركة بين الاعراض في بقاء الاعراض منع الشيخ
ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض وتمسك في هذا المطلب بدليلين الاول ان البقاء
عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض اي لا يجوز ان يكون العرض باقيا
والا يلزم قيام العرض بالعرض والثاني ان العرض لو بقي لامتنع زواله لان
العرض لا يزول لعينه اي لا يكون ذاته مقتضيا لعدمه لانه لو زال لعينه لكان
ممتنعا وقد كان قبل الزوال ممكنا لوجوده حينئذ فيصير الممكن ممتنعا وهو باطل لاستحالة
ان يصير الممكن ممتنعا ولا يزول لمؤثر موجب وجودي كطريان الضد على المحل اي لا يكون
سبب زوال العرض طريان الضد على المحل لان وجود الضد الطاري في المحل
مشروط بعدم الضد الاول عن المحل فلو تعلل عدم الضد الاول بوجود الضد الطاري
يلزم الدور ولا يزول ايضا لمؤثر عدمي كزوال الشرط فان شرط العرض هو الجوهر
ونعود الكلام اليه بان نقول عدمه لا يكون لامر وجودي ولا عدمي لان عدمه حينئذ يكون
لانتفاء شرط وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وانه محال وان كان جوهرا
كان عدمه ايضا لانتفاء شرط هو جوهر وذلك يستلزم اشتراط كل جوهر بجوهر
اخر لا الى نهاية فيلزم التسلسل وانه محال واعلم ان المصنف اقتصر على الشق الاول من
الترديد لاقتصاره على لزوم الدور وعدم تعرضه للزوم التسلسل ولا يزول بالفاعل
بالاختيار كما يقال انه تعالى يعدمه لان الفاعل المختار لا بد له من اثر يوجده والعدم لا يكون اثرا

فيكون موجدا لذلك الاثر لا معدما وقد فرضناه معدما هف فعلم ان العرض لو بقي
لامتنع زواله لكنه لا يمتنع زواله ضرورة فلا يجوز بقاء الاعراض وهو المطلوب
واجيب عن الدليل الاول بمنع المقدمتين اي لا نسلم ان البقاء عرض قائم بذات
الباقي ولئن سلم لكن لم لا يجوز قيام العرض عندهم بالعرض وما ذكرتم في بيانه قد
ضعف واجيب عن الدليل الثاني بان العرض يقتضيه ذات العرض بعد ازمنة
اي لحد عدمه زمان معين بعد ان يبقى ازمنة كثيرة وهذا كما قلتم ان العرض
جائز الوجود في الزمان الاول ثم قلتم انه ممتنع الوجود في الزمان الثاني و
ايضا الالزام مشترك بان نقول زوال العرض ح لا يزول لذاته ولا لمؤثر
موجب وجودي ولا لمؤثر عدمي ولا لفاعل بالاختيار بعين ما ذكرتم او نجيب
بان عدم العرض يقتضيه مؤثر مباين عن محله اي لا نم ان المؤثر لو كان موجبا وجوديا
يكون طاريا للضد لم لا يجوز ان يكون امرا مباينا عن محله لا يطرأ على المحل او بان
عدم العرض يقتضيه انتفاء شرط ولا نم ان يكون ذلك الشرط جوهرا او انحصار
شرط العرض في الجوهر ممنوع بل ذلك الشرط عرض غير مستمر الوجود فان الاعراض
عندنا قسمان منها ما يكون باقيا كالالوان والطعوم ومنها ما لا يجوز بقاؤه
كالحركات والاصوات واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ما لا يبقى من الاعراض
شرط لوجود ما يبقى منها فعند انقطاعها يعدم الباقي لزوال شرطه ولا يلزم
ان شرط الجوهر لو كان شرط العرض يلزم الدور لجواز ان يكون العرض الذي هو
شرط الجوهر غير العرض الذي هو مشروط او بان عدم العرض يقتضيه فاعل بالاختيار
قوله لا اثر له ان يوجد قلنا لا نم لجواز ان يكون اثره عدما متجددا اي يكون
اثره بعض الاعدام وقد عكس النظام هذا الدليل الذي ذكرناه هذه الوجوه
في امتناع بقاء الاجسام   الخامس امتناع قيام العرض الواحد بمحلين
الى الفاعل المختار   المبحث الخامس من الابحاث المشتركة بين الاعراض
امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فعقل لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين

لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين اي لو جاز في العقل ان يكون العرض الحال في هذا المحل
غير الحال في ذلك المحل لجاز ان يكون الجسم الحال في هذا المكان هو الجسم الحال في ذلك المكان
والتالي باطل ضرورة بديهة فكذا المقدم وفيه نظر اذ قياس الاعراض على الاجسام
في الحلول في المحال غير معقول اذ لو صح ذلك لجاز ان يقال يمتنع اجتماع العرضين في محل واحد
قياسا على امتناع اجتماع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع العرضين في محل واحد جائز
اذا كان كالسواد والحركة وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الحكم بان السواد
المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما
بمحلين والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه نظر اذ القائل بجواز قيام العرض الواحد بمحلين
يسلم انتفاء التالي وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين يلزم اجتماع علتين مستقلتين
على شخص واحد بناء على ان العلة المستقلة لشخص افراد الاعراض هي المحال كما مر في باب
امتناع الانتقال على الاعراض لكن اجتماع علتين مستقلتين على شخص واحد ممتنع لما مر في بحث
العلل والمعلولات فلا يكون قيام العرض الواحد بمحلين وفيه ما قد عرفته وزعم بعض الاوائل
ان الاضافات المتماثلة المتشابهة كالجوار والاخوة عرض واحد قائم بهما لان المتضايفين
لان لهما رابطة يرتبط احدهما بالاخر والقائم باحدهما وحده لا يكون غير القائم
بالاخر ولا كان كل منهما منقطعا عن الاخر وهو ممتنع فيكون العرض الواحد قائما بمحلين
وفيه نظر لجواز ان يكون احدهما غير الاخر مع امتناع الانقطاع لانه يوجد ليس
وقال ابو هاشم التأليف اعني الرابطة التي بها يعسر انفكاك بعض اجزاء الجسم
عن الاخر عرض يقوم بجوهرين لانه لو كان قائما باحدهما دون الاخر لما امتنع الانفكاك
كالمتجاورين فانه لما لم يكن بينهما التأليف جاز انفكاك احدهما عن الاخر لكن امتنع
الانفكاك المؤلف فيكون التأليف قائما بهما فيقوم العرض الواحد بمحلين وزعم ابو هاشم
ان التأليف لا يقوم باكثر من جوهرين فاذا انضم اليهما ثالث حصل تأليف
اخر قائم بهذا الثالث وباحد الاولين وهكذا في الرابع والى الخامس
الى غير ذلك لانه لو قام التأليف باكثر من جوهرين لعدم الثالث لعدم

فلا يسمى الناقصان هو بعينه وليس كذلك واحد مما ذكر. الوجه الثاني بان احالة عمر لا يمكن الى احد الثالث الا هو من ليس ادلى من احالة الى احد اثنين احدهما الى الاوسط او الى الصادق احدهما الفاعل المختار احدهما بالالة الفصل الثالث الى مع اضافات

الفصل الثاني في مباحث الكم البحث الاول في اقسامه الكم ينقسم بالقسمة الاولى الى المنفصل والمتصل لانه اما ان ينقسم الى اجزاء لا يشترك في حد واحد وهو الكم المنفصل ويسمى العدد فانه مركب من الوحدات وليس في الوحدات واحد يكون حدا مشتركا بين سائر الاجزاء او الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو الكم المتصل والكم المتصل ان لم يكن قار الذات اي لا تجتمع اجزاؤه في الوجود فهو الزمان فان فيه جزء آن مشتركا بين سائر الاجزاء كالحال فانها نهاية الماضي وبداية المستقبل وليست اجزاؤه مجتمعة في الوجود لانعصاره على تسلسل التجدد والتصرم وان كان قار الذات وهو المقدار والمقدار ان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وبه يتم السطح لان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فهو السطح ويقال له البسيط ايضا وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي ويقال له الثخن ايضا اذ الثخن حالة التخين كحشو ما بين السطوح فعلى هذا يكون معنى الثخين ذو حشو بين السطوح وهذا لا يكون الا جسما والثخن ان اعتبر نزولا فعمق كما في الماء وان اعتبر صعودا فسمك كما في البيت وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول والعرض لا على البعد المقاطع للطول فقط كما قال المحقق ولا كان العرض ايضا عمقا لكونه بعدا مقاطعا للطول هذا اذا قرئ والعرض بالرفع على انه مبتدأ ما بعده خبره وان قرئ بالجر على انه عطف على الطول وادخل الواو للحال على ما هو لم يرد عليه هذا البعض لكن الرواية هو كذا ان الطول هو البعد الذي يفرض اولا وقيل الطول هو اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح من غير اعتبار تقدم وتأخر وقيل الطول هو الامتداد الاخذ من راس كالانسان

الى قدمه

ومن ظهر ذوات الاربع الى اسفله وحافره والعرض هو البعد المفروض ثانيا وقيل هو اقصر الامتدادين المتقاطعين في السطح وقيل هو الامتداد الاخذ من يمين الانسان الى يساره ومن راس الحيوان الى ذنبه فالخط على التفسير الاول للطول والعرض والعمق اذا فرض ابتداء كان طولا وان فرض آخر معه مقاطع له كان عرضا وان فرض خطان ثم جاء ثالث مقاطع اياهما قيل له عمق فالطول والعرض والعمق على جميع التفاسير كميات ماخوذة مع اضافات عارضة لها كما عرفت الثاني الكم الى عدد او زمان البحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما في نفسه كالمقادير الثلاثة التي مر ذكرها والكم بالعرض اربعة الاول ما يكون حالا في كم بالذات كالزمان فانه وان كان متصلا بالذات كما مر فانه كم منفصل بالعرض فانه لكونه مقدارا للحركة قائم بالحركة منطبق عليها والحركة منطبقة على المسافة المتصلة بالذات فالزمان منطبق على المسافة التي هي كم بالذات ولهذا يقدر الزمان بالمسافة فيقال زمان فرسخ وزمان فرسخين فالزمان من هذا الوجه تحت الكم المتصل بالعرض والزمان كم منفصل بالعرض ايضا لانه يعرض له الانقسام بالساعات والايام والشهور والسنين فان قلت الزمان كم متصل بالذات فلو كان كما متصلا بالعرض يلزم عروض الكم المتصل للكم المتصل وانه محال لاستحالة عروض الشيء لنفسه قلت لا استحالة في ان يكون الشيء من مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شيء آخر فان الاضافات يعرض لها الاضافة كالابوة فان العرض من الاضافات وكالقرب العارضة له ايضا من الاضافات الثاني من الكم بالعرض ما يكون محلا للكم بالذات اما الكم المتصل فكالجسم الطبيعي فانه محل الجسم التعليمي الذي هو كم متصل بالذات واما الكم المنفصل فكالمعدودات فانها محل للعدد فانه كم منفصل بالذات الثالث من الكم بالعرض ما يكون حالا في محل الكم بالذات الثالث من الكم بالعرض ما يكون حالا في محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر فان البياض حال في الجسم الطبيعي الذي محل للكم التعليمي الذي هو كم بالذات الرابع من الكم ما يكون متعلقا بالكم بالذات

كالقوى المؤثرة في الاشياء فانها متعلقة بالعدد او الزمان الذي هو كم بالذات
فيوصف تلك القوى بخواص الكم بالذات اذ يقال لتلك القوى انها متناهية او
غير متناهية عددا او زمانا لا لان تلك القوى ذوات كمية في انفسها بل بحسب تناهي
آثارها ولا تناهيها فان القوى تختلف بالزيادة والنقصان بالاضافة الى عدد
ما يظهر عنها او بالاضافة الى زمان بقاء الفعل الثالث اي في لزوم القسمة
البحث الثالث في بيان عرضية هذه الكميات وفي بعض النسخ في عدمية
هذه الكميات والثاني اولى اعني المنفصل والمتصل القارة وغيرها قال
المتكلمون الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من الوحدات التي
هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في مباحث الوحدة فالمركب
منها لا وجود له في الخارج لا يوجد في الخارج فالعدد لا وجود له في الخارج وانه هو
الكم المنفصل فالكم المنفصل لا وجود له في الخارج وهو المطلوب واما المقادير اعني
الكم المتصل القار الذات فايضا لا وجود لها في الخارج لان المقادير اما نفس
الجسمية او جزء الجسمية بناء على ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى وليست المقادير
امورا زائدة على الجسمية حالة فيه والا يلزم انقسام التقدير بانقسام الجسم الذي
هو محلها فيلزم انقسام السطح في الجهات الثلث كانقسام الجسم فيها ويلزم انقسام
الخط في الطول والعرض كانقسام السطح فيهما لكونه محلا للخط فينقسم الخط
عرضا والسطح عمقا لان الخط طول بلا عرض والسطح طول وعرض بلا عمق
وانت تعلم ان هذا الدليل مبني على اثبات الجزء وستعلم ما هو الحق فيه قيل
على هذا الدليل بانا لا نم انقسام التقدير بانقسام محلها الذي هو الجسم وانما
يلزم ذلك ان لو كان حلولها في الجسم حلولا سريانيا لكن المقادير ليست من الاعراض
السارية فلا يلزم انقسامها من انقسام محلها وهو الجسم واجيب بان المقادير
من الاعراض السارية ولنفرض في السطح مثلا فحلول السطح مثلا من الاعراض السارية
بانه حال في الجسم دفعة لزم ان يكون حاصلا في شيء من الاجزاء المفروضة فلا يكون حالا في الجسم ضرورة

وان

وان كان حاصلا في شيء من اجزاء الجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه في واحد من تلك
الاجزاء فقط وحينئذ لم يكن ذلك الواحد من تلك الاجزاء وامتداد ذو الحجم
وهو باطل او يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء فيلزم قيام العرض الواحد
بالمحال الكثيرة وانه محال كما مر او يوجد السطح في كل واحد من الاجزاء لا بتمامه بل يوجد
في كل واحد من الاجزاء شيء من السطح وهو المعنى بحلول السرياني فيلزم قسمة السطح وهو المطلوب
وانقسامه بالاجزاء المفروضة لانه لو لم ينقسم بانقسام الاجزاء المفروضة لم يحصل الانقسام
وجود الاجزاء في الجسم حتى يلزم ما ذكرتم فقسمتها المفروض لقسمة ما اذ المفروض
انقسام الاجزاء المفروضة احتج الحكماء الى منع المقدمات
احتج الحكماء على ان المقادير زائدة على الجسمية بحصول الاولى الجسم
الواحد كالشمعة المعينة قد توارد عليه المقادير المختلفة وتنزل عنه تارة يجعل تارة
كرة وتارة مكعبا الى غير ذلك مع بقاء حقيقة المعينة بحالها ولا نعني بالزائد الا الامور
المتواردة المتزائلة عن الجسمية الباقية في جميع الاحوال الثابتة لان الخطوط والسطوح
صفات الجسم التعليمي اي قائمة به والجسم التعليمي يتخلخل تارة فيزداد مقداره ويتكاثف
تارة اي ينقص مقداره والجسم الطبيعي باق على طبيعته النوعية والمتغير الى الزيادة
والنقصان غير الباقي في الحالين فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل يكون عرضا فاما الجسم الطبيعي
واذا كان عرضا فصفاته اولى بان يكون اعراضا احتج على الاصحاب لا اول
بانا لا نسلم ان المقادير المتواردة على الجسم انما هو المقدار فانه نفس الجسمية الباقية
بحالها اذ الزائل المتغير انما هو شكل الجسم واوضاع اجزائه وذلك لانه اذا ازيد (?)
في الطول يلزم النقصان في العرض فالمقدار واحد في جميع الاحوال والاشكال مختلف
وذلك يقتضي كون الشكل زائدا على الجسمية دون المقدار اذ الشكل عرض للمقدار (?) او عن (?)
لا صحاب الثاني منع المقدمات اي لا نسلم ان السطوح والخطوط صفات الجسم
التعليمي ثم لا نسلم ان تكون صفات الجسم الطبيعي سلمنا لكن لا نسلم ان الجسم التعليمي
يتخلخل ويتكاثف لان التخلخل والتكاثف مبني على وجود الهيولى وسقط

البحث الرابع في الزمان   الرابع في الزمان اي لا بزمان آخر
من الناس من انكر وجود الزمان محتجا بان الزمان لو كان موجودا فلو كان قار
الذات لكان هذا اليوم بعينه يوم الطوفان فيلزم ان يكون الحادث في هذا
اليوم حادثا في يوم الطوفان وهو باطل ضرورة ولو لم يكن قار الذات لزم
تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان اذ يصح ان يقال
حدث ذلك الحادث في آن معين لا قبله ولا بعده ولا يمكن ان يكون القبلية والبعدية
امورا تلحق الزمان فللزمان زمان آخر ويلزم التسلسل واجيب عن هذا الاحتجاج
بان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم الماضي على الحاضر انما هو بذاته
اي بنفسه وحقيقته لا بزمان آخر وذلك لان حقيقته المتجددة المنقضية تستلزم
تصور تقدم ذاتي للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر بخلاف ما
حقيقته عدم الاستقرار فلا يلزم التسلسل   والمثبتون اي غير المنكرين
المثبتون للزمان تمسكوا في اثباته بوجهين الاول انا اذا فرضنا
حركة في مسافة معينة بقدر معين من السرعة وفرضنا معها حركة اخرى مثل الحركة
الاولى في تلك المسافة بعينها وعلى ذلك المقدار من السرعة فان ابتدأتا معا و
تركتا معا قطعتا المسافة معا فتبين ان بين اخذ كل واحدة منهما وتركها
امكانا يتسع لقطع تلك المسافة المعينة على ذلك الحد من السرعة مساويا للامكان
الآخر وان تأخرت الحركة الثانية عن الحركة الاولى في ابتدائها في الوقوف قطعت
الثانية من المسافة اقل مما تقطعه الاولى ان وافقت الثانية الاولى اخذا
ضرورة وكذا تقطع الثانية من المسافة اقل مما تقطعه الاولى ان
وتركا وكانت الثانية ابطأ من الاولى فاذن بين اخذ الحركة الاولى وتركها
امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل من المسافة
الاولى ببطء معين وبين اخذ الحركة الثانية وتركها امكان قطع مسافة اقل
من ذلك الامكان الاولى ولكن بتلك السرعة المعينة فيكون هذا الامكان جزء من
الاول فهذا الامكان قابل للمساواة والزيادة والنقصان ولا شيء من العدم

قابل للمساواة والزيادة والنقصان فهذا الامكان اعني الزمان
امر وجودي وهو مغاير لنفس المسافة فان البطيئة الموافقة للسريعة
في الاخذ والترك يستويان في هذا الامكان ويتفاوتان في المسافة
وبالاشتراك عن مادة التفاوت فهذا الامكان غير المسافة وليس
ايضا نفس الحركة كما يتبع فالزمان امر وجودي مغاير للمسافة وهو المطلوب
الثاني كون اي القبلية   الوجه الثاني من الوجهين الدالين على وجود
الزمان هو ان كون الابن قبل الاب امر ضروري فتلك القبلية ليست نفس وجود
الاب ولا نفس عدم الابن لانا نعقل وجود الاب بعد عدم الابن مع القبلية
ومعه القبلية فيكون زائدا على وجود الاب وعدم الابن ونسبة هذه القبلية
الصادقة لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدمية لكونها محمولة على العدم فيكون
ثبوتية فالقبلية اذن امر زائد ثبوتي فيكون عارضة لامر موجود وذلك هو الزمان
وهو المطلوب واجيب عن هذين الوجهين بان هذا الامكان المذكور في الوجه
الاول الذي زعم انها عبارة عن الزمان امور اعتبارية عقلية لا وجود لها
في الخارج كما مر فلا يكون الزمان موجودا في الخارج واما لان لم امكان قطع
المسافة الاقل جزء من امكان قطع المسافة الاكثر حتى يلزم ما ذكرتم وكذا القبلية المذكورة
في الوجه الثاني اضافة لاعتبار ان القبلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم من ذلك
وجود معروضها في الخارج فلا يتم مطلوبكم   ثم اختلفوا اي [illegible]
ثم المثبتون للزمان اختلفوا في ماهيته فقال بعضهم ان الزمان جوهر
مجرد اي قائم بنفسه غير جسم ولا جسماني ولا يقبل العدم لان فرض عدمه يستلزم المحال
لان الزمان موجود لما ان لو قبل العدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يتحقق
الا مع الزمان اذ معنى كون عدمه بعد وجوده هو ان عدمه وقع في زمان بعد زمان وجوده
وهي كان كذلك يلزم وجود الزمان حال عدمه وانه خلف وهذا الدليل بان المحال المذكور
انما لزم من فرض عدمه بعد ان يكون بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا واذا كان

كذلك لا بد من ان لا يقبل العدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم لان الفلك
الاعظم محيط بجميع الاجسام كما ان الزمان محيط بجميع الاجسام فالزمان هو الفلك الاعظم
وخلل هذا انه لان الاوسط غير مكرر اذ احاطة الفلك الاعظم بجميع الاجسام معناها
كونه حاويا لجميع الاجسام والزمان بهذا المعنى غير محيط بجميع الاجسام ولئن سلم
فانه لا ينتج ايضا لانه قياس من الشكل الثاني من موجبتين وانه لا ينتج وقيل الزمان
هو حركة الفلك الاعظم لان الزمان غير قار الذات والحركة كذلك فالزمان هو حركة
ومنع هذا القول مع انه قياس من الشكل الثاني من موجبتين بان الحركة توصف بالسرعة
والبطوء اذ يقال الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان لا يوصف بذلك اذ لا يقال
الزمان اما سريع او بطيء فالحركة غير الزمان وقيل الزمان هو مقدار
حركة الفلك الاعظم وهذا القول هو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا على ذلك
بان الدليل الاول من الدليلين الدالين على اثبات الزمان دل على ان الزمان
يقبل المساواة والمفاوتة وكل ما كان قابلا لهما فهو كم فالزمان كم ولا يكون
كما منفصلا لانه لو كان كما منفصلا لانقسم الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل
لا بد من انتهائه الى الوحدات وهي غير منقسمة لكن الزمان منقسم ابدا بناء على ان
الجوهر الفرد ممتنع لذاته فالزمان كم متصل وغير قار الذات لان اجزاء الزمان
لا تجتمع في الوجود والا لم يكن اجزاؤه انما توجد على سبيل التصرم والتجدد
وكل ما كان كذلك فله مادة لما ثبت ان كل حادث لا بد له من مادة سابقة
عليه فللزمان مادة ولا تكون تلك المادة هي المسافة لانه لو كان مقدارا
للمسافة لكان مطابقا لها والتالي باطل لان المختلفين في هذا المقدار الذي
هو الزمان قد يتساويان في المسافة والمختلفين في المسافة قد يتساويان
في هذا المقدار ولا المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتساويان في المتحرك
والمتساويان في الزمان قد يختلفان في المتحرك وليست تلك المادة ايضا شيئا
من الهيئات القارة للمتحرك لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا

فيكون الزمان مقدارا لهيئة للمتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك
الحركة التي مقدارها الزمان تكون مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع عند المحيط
او المركز والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية
فعند عدم الزمان يوجد الزمان وانه مح ويكون تلك الحركة المستديرة اسرع الحركات
لان الزمان انما يقدر سائر الحركات بسبب هذه الحركة التي هي اسرع الحركات
وهي الحركة اليومية اذ معنى قولنا زمان دور القمر شهر بالتقريب ان مقدار
هذه الحركة تسعة وعشرون مثلا لمقدار الحركة اليومية بالتقريب واذا كان
الزمان يقدر سائر الحركات بسبب الحركة اليومية فيكون الزمان مقدارا
للحركة اليومية بالذات ومقدارا لسائر الحركات بتوسطها كما ان المقدار
الموجود في خشبة الذراع يقدر تلك الخشبة اولا وبالذات ثم يقدر سائر الاشياء بتوسط
كونه مقدارا لتلك الخشبة واعلم ان هذه الحجة الدالة على ان الزمان
عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم مبناها على ان قبول المساواة يقتضي الكمية
وذلك انما يثبت لو ثبت ان قبول المساواة للزمان لذاته اما لو كان لغيره
فلا يوجب الكمية وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع الوجود في الخارج حتى لا يكون الزمان
كما منفصلا وعلى ان كون الزمان كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون يستلزم
له محل اما لاجل عرضية الزمان او لاجل حدوثه المحوج الى المادة كما اومأنا
الى جميع ذلك في تقرير الحجة وكل واحد من هذه المباحث التي مدار الحجة عليها
غير معلوم وايضا هذه الحجة مبنية على ان الزمان لا ينقطع وهو غير معلوم
وما ذكر لبيانه فقد عرفت فساده ويجب ان تعلم ايضا ان لنا في مباحث الزمان
تحقيقات ومباحث عميقة تركناها لانا شرطنا على انفسنا في صدر الكتاب

البحث الخامس   الخامس في المكان الى المتكلمين   لئلا نتجاوز حله

في المكان المكان امر موجود لانه بديهة العقل تشهد بان المتحرك ينتقل من مكان
الى مكان اخر فلو لم تكن هذه الاماكن موجودة استحال انتقال المتحرك من بعضها الى بعض لان الانتقال من العدم الى العدم محال

وفيه نظر لان من انكر وجود المكان لابعد كالانتقال من العدم الى العدم مستحيلا
والمكان خارج عن المتمكن لانه لو كان داخلا فيه كما ذهب اليه قوم لوجب ان يستقل
بانتقال المتمكن لان جزء المتمكن ينتقل بانتقاله والمكان بخلاف ذلك اذ لا يستقل
بانتقال المتمكن فلا يكون المكان داخلا في المتمكن بل خارج عنه وهو المطلوب
وفيه نظر فان القائل بكون المكان جزء الجسم يمكن ان يقول ان المكان هيولى
الجسم او صورته قايل بان المكان ينتقل بانتقال المتمكن فلا معنى لالزام ذلك عليه
والمكان عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي عند ارسطو وعند شيخ ارسطو وهو افلاطن عبارة عن البعد المجرد
الموجود في الخارج ينفذ فيه الجسم بحيث لو لم ينفذ فيه الجسم لكان خلاء
فانا لو فرضنا خروج الماء والهواء عن الاناء علمنا ان بين طرفيه بعدا وهو
المكان وفيه نظر فان الشيخ حكى عن افلاطن في الفصل الثامن من سابعة
الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قايم لا في مادة وهذا ينافي
ما ذكره المصنف وعند المتكلمين عبارة عن بعد من شانه ولكن غير
موجود في الخارج بل هو مفروض على المذهبين المكان عبارة عن الخلاء
لكن الخلاء على مذهب افلاطن امر موجود وعلى مذهب المتكلمين امر عدمي
دليل الاول اني وهو لمي   دليل ارسطو على ان المكان
هو السطح المذكور هو ان المكان اما السطح كما هو رأينا او الخلاء كما هو
مذهب افلاطن والمتكلمين والثاني اي الخلاء باطل لوجوه سنذكرها فتعين
الاول والوجه الاول الدالة على نفي الخلاء هو ان الخلاء لا يكون امرا عدميا   من الوجوه
كما هو مذهب المتكلمين لانه لو كان امرا عدميا لما قبل الزيادة والنقصان
ضرورة والتالي باطل لان الخلاء الذي بين المدينتين يعد بروقوعه اعظم
من الذي بين جداري صفة فكذا المقدم وليس ايضا وجوديا كما هو مذهب
افلاطن لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد يكون مكانا له لزم تداخل
البعدين

وانحاد مما للنشاو بهما في المحل والماهية وجميع اللوازم وهو يلزم ارتفاع الاثنينية
وذلك غير جائز اذ تجويز تداخل البعدين وحلولهما في محل واحد يفضي الى تجويز   الثلاثة والاربعة وسلم جراني جز واحد فيفضي الى تجويز صح
تداخل اجزاء العالم في حيز جزء واحد وهو محال   الثاني اني وهو لمي
الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس امرا وجوديا اي المكان ليس بعدا مجردا
موجودا هو ان تجرد هذا البعد الذي هو الخلاء لا يكون لذاته ولا للوازم ذاته
والا لكان كل بعد مجردا وليس كذلك ولا ايضا لعوارضه والا لكان البعد بحسب
ذاته مفتقرا الى محل ومستغنيا لاجل عوارضه فيكون المفتقر الى المحل لذاته
مستغنيا عنه لعارض وهو محال بناء على ان ما بالذات لا يزول لعارض
الثالث اني وهو كالالزام   الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس
امرا وجوديا اي المكان ليس بعدا مجردا موجودا هو ان البعد الذي هو المكان
ان كان مما يتحرك كان له حيز لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى اخر فيكون
ذلك الحيز هو ايضا بعدا فيفتقر الى بعد اخر وذلك البعد ايضا الى بعد اخر وهلم جرا
فكان هناك ابعاد متداخلة غير متناهية كان المجموع بكل الاجزاء ابعاد من حيث   وهو محال وان سلم وجود ابعاد متداخلة غير متناهية صح
من حيث انها قابلة للحركة مكان لما عرفت ان المكان خارج عن المتمكن فذلك المكان
يكون خارجا عن جميع الابعاد فلا يكون بعدا والا لكان داخلا فيها وهو باطل واذا
لم يكن المكان بعدا بطل ما ذكرتم من ان المكان هو البعد ولزم ان يكن البعد متحرك
فالمانع للبعد عن الحركة ان كان هو ذات البعد او ما يلازم ذاته وجب ان لا تحرك
الاجسام لما في الاجسام من الابعاد المانعة عن الحركة وان كان المانع عن الحركة
شيئا مما يعرض للذات فطبيعة تلك الذات من حيث هي قابلة للحركة فالبعد يكون
مما يتحرك ويكون هذا هو القسم الاول بعينه ويعود الالزام المذكور في الوجه الاول
وهو اما التسلسل او كون المكان امرا غير بعد والله اعلم   الثاني
الى هذا خلف   الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء هو انه لو حصل
خلاء في الخارج سواء كان بعدا موجودا او مفروضا فرضنا وقوع الحركة في ذلك الخلاء مثلا

لو كان ساعة مثلا وزمان الحركة في نصف ملاء كالماء مثلا يكون عشر ساعات مثلا
لكون زمان الحركة مع العائق اطول من زمان الحركة لا مع العائق وزمان الحركة
في ملاء آخر قوامه يكون عشر قوام الملاء الاول اي يكون ارق من الملاء الاول
عشر مرات يكون ايضا ساعة لانه يكون نسبة رقة هذا الملاء الى الملاء الاول
كنسبة زمان الحركة في الملاء الاول الى زمان الحركة في الخلاء لان المعاوق كلما كان
ارق كان الزمان اقل فزمان ذي المعاوق اعني الحركة في الملاء الثاني كزمان
عديم المعاوق اعني الحركة في الخلاء هذا خلف   الثالث اي ولا ميل اليه
الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء هو انه لو حصل خلاء في الخارج
سواء كان عدميا اي بعدا مفروضا كما هو مذهب المتكلمين او بعدا متشابها
موجودا كما هو مذهب افلاطون فلا يكون فيه اختلاف اصلا لامتناع الاختلاف
في العدم الصرف والبعد المتشابه الاجزاء فلم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه
اولى من الحصول في البعض الآخر والا يلزم الترجيح من غير مرجح اذ نسبة قوة الجسم
الى جميع اجزاء الخلاء واحدة على السوية واذا لم يكن حصول الجسم في بعض
جوانب الخلاء اولى من الحصول في البعض الآخر فلا يسكن الجسم في بعض جوانبه
لان اقتضاء تخصصه بالسكون في جانب دون جانب آخر يكون تخصصا
بلا مخصص هو مح ولا يميل الى جانب بالحركة لان الميل والحركة من احد الحيزين
الى الآخر هو ترك الحيز الاول وطلب الحصول في الحيز الآخر وذلك يستدعي اولوية
والاولوية منهما مح فعلم انه لو ثبت الخلاء لامتنع سكون الجسم وحركته لكن
التالي بط فالمقدم مثله   واجيب عن الاول اي حركة ماديا
واجيب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الزيادة و
النقصان انما يحملهما الخلاء على تقدير كونه عدميا باعتبار الفرض على
معنى انه لو كان بين المدسين مقدار موجود لكان ذلك المقدار اعظم
من المقدار الذي بين الصغير وذلك لا ينافي الامور العدمية وهذا جواب

عن الشق الاول من هذا الدليل واجيب ايضا بان عدم الاحساس بالبعدين معا على
تقدير ان يكون الخلاء بعدا موجودا لحصول فيه الجسم لا يوجب تداخل البعدين و
اتحادهما اي حصول الجسم في البعد المجرد لا يقتضي الارتفاع الامتياز بينهما وذلك
يقتضي عدم الاحساس بهما معا لا تداخلهما واتحادهما حتى يفضي الى المحال
وهذا جواب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على نفي كون الخلاء ليس بعدا وجوديا
واجيب ايضا بان ذات البعد من حيث هي بعد لا يقتضي الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه
وح لا يلزم من ان يكون تجرد البعد لعوارضه ان يكون مفتقرة بحسب الذات
الى المحل ومستغنيا عنه لعارض فيلزم زوال ما بالذات لما بالعرض فيكون محالا
وهذا جواب عن الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا وجوديا
وايضا اجيب بان البعد لا يقبل الحركة حال كونه مجردا ولا يلزم من ذلك
ان لا يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد المانعة عن الحركة اذ امتناع حركة
البعد حال كونه مجردا لا يوجب امتناع حركة البعد حال كونه ماديا فلا يلزم
امتناع حركة الاجسام لكون الابعاد الموجودة فيها مادية وهذا جواب
عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا وجوديا
وع الثاني الى ساعات   اجيب عن الوجه الثاني من الوجوه الدالة على نفي
الخلاء بان الحركة لذاتها يقتضي قدرا من الزمان لانه لو كان استحقاق الحركة
الزمان بسبب ما في المسافة من العائق فقط وجب ان يكون الحركة في الخلاء
لا في زمان لعدم العائق المقتضي للزمان لكن ذلك بط اذ كيف يصح
ذلك والحال ان كل نقلة وحركة فهي انما تتقرر على مسافة منقسمة ويكون منقسمة
بانقسام المسافة الى اجزاء يكون بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يتحقق
الا مع الزمان فعلم ان الحركة من حيث هي يقتضي زمانا وذلك الزمان هو ساعة
بحسب هذا الفرض وهو محفوظ في جميع الاحوال ويقتضي بحسب المعاوق قدرا آخر
وهو الذي يزيد وينقص بسبب رقة المعاوق وغلظه فزمان الحركة في الملاء الاول

اعني عشر ساعات انما يكون ساعة بازاء الحركة وتسع ساعات بازاء المعاوق
فيكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة لوجود الحركة المقتضية لهذا القدر
من الزمان وعشر تسع ساعات لان المعاوقة في الملاء الرقيق عشر المعاوقة في
الملاء الاول وهو تسع ساعات فلا يكون زمان الحركة في الخلاء وزمان الحركة
في الملاء الثاني مساويا فلا يلزم المحال او يقول الحركة ان اقتضت لهذا انها
قدرا من الزمان لم يتم دليلكم لما ذكرنا ولم يلزم ان يقتضي فالحركة في الخلاء تقع
لا في زمان والحركة الواقعة في الملاء الرقيق تقتضي قدرا من الزمان فلا يكون
الحركة مع العايق كهي لا معه فلا يتم ايضا   وعن الثالث الى ان البعد
واجيب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الخلاء بعد متشابه
مساو لمقدار العالم فحصول مجموع العالم فيه ليس ترجيحا من غير مرجح وانما يلزم
ذلك لو كان هناك موضع اخر خال وهو ممنوع واما حصول بعض الاجسام
اعني بعض اجزاء العالم في بعض الحواير دون بعض كحصول الارض في المركز
والنار في المحيط فلاجل ذلك البعض من الاجسام وذلك البعض من الحواير
من الملاءمة والمنافرة فان الارض بحسب طبيعتها وثقلها تنافي المحيط وتلائم
المركز ولما بينهما من اقتضاء القرب والبعد فان طبيعة بعض الاجسام تقتضي
القرب من المحيط والبعد عن المركز وطبيعة بعض الاجسام تقتضي عكس ذلك
وعورض اي وبالعكس   عورض هذا الدليل ارسطو على ان
المكان هو السطح بان قالوا القول بالسطح باطل لانه لو كان حقا لتسلسلت
الاجسام الى غير نهاية لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان المكان لو كان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي لكان للجسم الحاوي
مكان اخر لان كل جسم له حيز لا محالة وذلك المكان يكون سطحا باطنا
من جسم اخر ويكون ذلك الجسم الاخر له مكان اخر وهكذا نقول في ذلك المكان
فيلزم ما ذكرنا من التسلسل وايضا لو كان المكان هو السطح المذكور

فيقتضي عشر زمان المعاوق الاول

لما كان

47

لما كان الحجر الواقف في الماء عند جريان الماء عليه ساكنا في مكانه والتالي باطل
حسا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المكان لو كان عبارة عن السطح المذكور
لكانت الحركة عبارة عن مفارقة سطح متوجها نحو سطح اخر ولو كان كذلك
لكان الحجر الواقف في الماء عند جريان الماء عليه مفارقا سطحا ومتوجها
نحو سطح اخر ولو كان كذلك لما كان ساكنا فثبت ما ذكرنا من الملازمة لا يقال
لا نقول سكون الحجر الواقف في الماء عند جريان الماء عليه عبارة عن بقاء
نسبته ومسامتته مع الساكنات واذا كان كذلك فمفارقته لسطح
وتوجهه نحو سطح اخر لا ينافي سكونه لانا نقول بقاء نسبة الجسم مع الساكنات
معلل بسكونه اذ بقاء نسبة هذا الجسم الى الساكنات باقية لانه ساكن
واذا كان كذلك فلا يكون السكون عبارة عن بقاء نسبة الجسم مع الساكنات
لامتناع كون العلة عبارة عن المعلول وايضا لو كان المكان عبارة عن
السطح المذكور للزم ازدياد المكان ونقصه مع بقاء المتمكن بحاله كما اذا
يكعب شمعة كانت مدورة فان المكان يزداد لان السطح المحيط بالدائرة
اصغر من السطح المحيط بالمكعب لان الدائرة اوسع الاشكال فالمتمكن باق
مع ان المكان ازداد عند المكعب وبالعكس اي كما اذا جعلت الشمعة المكعبة كرية
فان المكان ينتقص لما ذكرنا والمتمكن باق بحاله لكن التالي وهو ازدياد
المكان ونقصه مع بقاء المتمكن بحاله محال فالمقدم مثله وفي هذه المعارضات
نظر اما الاول فلانا لا نسلم ان المكان لو كان هو السطح المذكور يلزم تسلسل الاجسام
وانما يلزم ذلك ان لو لم تنته الى جسم ليس له مكان وهو ممنوع فان الفلك
الاعظم ليس له مكان بل له وضع فقط واما الثاني فلانا لا نسلم ان الحركة عبارة
عن مجرد مفارقة السطح بل عن ذلك مع توجه المتحرك نحو السطح الاخر والتوجه
غير متحقق في الحجر الواقف في الماء فان التوجه للماء لا للحجر واما الثالث فلانا
بقاء المتمكن بحاله فان الشمعة لما خالف مقدارها حال كونها كرية لمقدارها

حال كونها متعبة لم يكن الممكن باقيا بحاله في الحالين ضرورة

الدليل على امكان الخلاء ابرازكاول

الدليل اي وكلاهما ممنوع

هو انه لو رفع صفحة ملساء عن صفحة ملساء مثلها بعد انطباقهما دفعة لخلا الوسط

اول زمان الارتفاع لان الجسم كالهواء انما ينتقل اليه من الاطراف في حال كونه

على الاطراف يكون الوسط خاليا وفيه نظر لان الرفع حركة فلا يحصل الا

في زمان ففي ذلك الزمان ينتقل الجسم من الاطراف الى الوسط فلا يلزم الخلاء الثاني

انه لو لم يحصل الخلاء خارج العالم كان العالم كله ملاء فاذا تحركت بقة فلا يمكن ان تنتقل

الى مكان خال لانه خلاف المفروض بل الى مكان مملوء فذلك الجسم الذي كان في المنتقل اليه

ان لم ينتقل عن مكانه لزم تداخل الاجسام وانه باطل وان انتقل فاما ان ينتقل الى مكان

البقة فيتوقف حركة كل منهما عن مكانه على حركة الآخر عن مكانه فيلزم الدور وانه باطل

ايضا او ينتقل الى مكان غير البقة فيكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم من حركة بقة

تداعي جملة العالم وانه باطل بديهة لانا نقول لم لا يجوز ان تتحرك البقة الى مكان مملوء والجسم

الذي فيه ينتقل الى مكان آخر ولا يلزم منه حركة جملة العالم بل يتخلخل الجسم الذي وراءه

ويتكاثف الجسم الذي قدامه فان المادة قابلة للمقادير المختلفة فيخلع مقدارا اكبر

ويلبس اصغر وبالعكس لانا نقول زوال مقدار وحصول مقدار اخر يدل على وجود

الهيولى وعلى عرضية المقدار وكلاهما ممنوع

الفصل الثالث في الكيف

اي وهي الرابع

الفصل الثالث في الكيف وقد عرفت تعريفه والاستقراء

دل على انحصار هذه المقولة في اقسام اربعة الاول الكيفيات المحسوسة بالحواس

الظاهرة والثاني الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس والثالث

المختصة بالكميات والرابع الاستعدادات اي الكيفيات الاستعدادية

ويجيء امثلتها مفصلة اما القسم الاول وهي الكيفيات المحسوسة ففيه مباحث

البحث الاول في اقسام الكيفيات المحسوسة فنقول الكيفيات ان كانت راسخة

المحسوسة مع

كصفرة الذهب سميت انفعاليات وان لم يكن راسخة كحمرة الخجل سميت انفعالات

والانفـ

48

وانما سميت الكيفيات المحسوسة بالانفعاليات والانفعالات لانفعال

الحواس عن هذه الكيفيات اولا وانما اعتبر الاولية ليخرج عنها ما ينفعل

الحواس ثانيا كالاشكال والحركات ولا يشكل بالالوان التي ينفعل

عنها الحواس بواسطة الضوء لان الضوء شرط لوجودها لا للاحساس بها وفيه نظر

او لان الكيفيات المحسوسة تابعة بالانفعال للمزاج اما بالشخص كحلاوة

العسل وحمرة الدم فان حلاوة العسل تابعة بشخصها للمزاج العسلي

ضرورة ان حلاوة العسل تكونت في مادة تلونت عسلها واشتعلت

انفعالا حدثت الحلاوة لاجل ذلك وكذا حمرة الدم تابعة لمزاج

الدم او تابعة للمزاج بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء فان الحرارة

التي في النار ليست بشخصها تابعة لمزاج الجسم المركب الحار بل التابع

لمزاجه حرارة موافقة لحرارة النار بالنوع فالحرارة التي في النار تابعة

بنوعها لمزاج الجسم المركب لا بشخصها وكذا القول في برودة الماء و

الكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات

وهي التي تدرك بحس اللمس وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

وتسمى هذه الاربعة كيفيات اول لتكيف البسايط بها اولا وتتبعه

البسايط تتكيف بها المركبات ثانيا والخفة والثقل والصلابة و

اللين والملاسة والخشونة والى المبصرات وهي التي تدرك بحس البصر

وهي الالوان والاضواء والى المسموعات وهي التي تدرك بحس السمع وهي

الاصوات والحروف والى المذوقات وهي التي تدرك بحس الذوق

وهي الطعوم والى المشمومات وهي التي تدرك بحس الشم وهي الروايح

البحث الثاني في تحقيق بعض الملموسات

الثاني في تحقيق الى ما حاورها

الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها فلا حاجة بنا الى

تعريفهما والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات

وحيث ان الحرارة اذا اثرت في الجسم المركب ولا شك انه مركب من اجسام
مختلفة في اللطافة والكثافة ضرورة ان الهواء الطف من الماء والماء من الارض
يصعد الالطف فالالطف لكونه اقبل للخفة والتصعيد من الاثقل فيلزم ان يتفرق
الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة ثم ان كل واحد من تلك الاجسام
ينتقل الى احيازها الطبيعية فينضم كل جزء الى ما يشاكله في النوع
بمقتضى طبعه فالجزء الهوائي ينضم الى الهواء والمائي الى الماء والارضي
الى الارض فلذلك قيل ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتجانسات
لا اذا كان الالتحام بين البسائط شديدا فان الحرارة تفيد سيلانا ودورانا
دون التفريق ان كان اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال لانه اذا قوي
عمل الحرارة فيه لم يقو على التفريق لما بين الجزء اللطيف والكثيف من التلازم
والتجاذب فكلما مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار
بل حدثت حركة دورية وسيلان كما في الذهب وتفيد تليينا فقط ان كان
الجزء الكثيف غالبا على اللطيف لا غلبة في الغاية كالحديد اذ لو كان غالبا
في الغاية لم يقو الحرارة على التليين ايضا كالطلق وتفيد تصعيدا بالكلية
ان قويت الحرارة وكان الجزء اللطيف اكثر من الكثيف كالنحاس المركب مع النوشادر
تركيبا قويا والاشبه بالحق عند المصنف ان الحرارة الغريزية مغايرة
للحرارة النارية بالنوع لان الحرارة الغريزية تستتبع الحيوة دون النارية
وكذا الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية
اذ النباتات تنمو بحرارة الشمس دون النار وعلى ما ذكرنا مغايرة الحرارة
الفائضة عن الكواكب للحرارة الغريزية وقيل الحرارة الغريزية حرارة
الجزء الناري في الجسم المركب المنكسرة سورتها بالمزاج وقد تحدث الحرارة بالحركة
ودليل الحدوث التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر الثلاثة
التي هي غير النار فصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك لان العناصر الثلاثة

في وسط الافلاك

49

في وسط الافلاك كالنقطة بالنسبة الى البحر المحيط فاللازم بحج والملزوم مثلها لانا نقول
ان الافلاك لا تقبل السخونة لما عرف فلا تسخن بذاتها واذا كان كذلك فلا تسخن
ما يجاورها من العناصر والحاصل ان المدعى هو ان الحركة تحدث الحرارة فيما تقبلها
فلا ينتقض بالفلك لما ذكرنا   واما البرودة اي البرودة
اما البرودة فقيل عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا فلا تكون البرودة
كيفية ثبوتية فيكون التقابل بينها وبين الحرارة تقابل العدم والملكة والصحيح عند الاول
ان البرودة كيفية محسوسة فلو كانت عبارة عما ذكرتم فالمحسوس اما عدم
الحرارة او نفس الجسم وكل منهما باطل لان المحسوس ليس عدم الحرارة اذ العدم
لا يحس به ولا الجسم ايضا والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة لكون البرودة
نفس الجسم لكنا ندرك الجسم دون البرودة كالجسم الحار مثلا فبطل ما ذكرتم
اما الرطوبة اي على الراي   اما الرطوبة فقال الامام الرازي انها
هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال منه كما في الماء
فلا يكون الهواء رطبا لا يقال لو كانت الرطوبة عبارة عما ذكرتم فيكون
العسل ارطب من الماء اذ العسل الصق بالجسم من الماء لانا نقول ان العسل
ان كان الصق من الماء لانه ينفصل عما التصق به بعسر وهو مناف للرطوبة
اذ هي عبارة عن سهولة الالتصاق مع سهولة الانفصال وبلة الماء اكثر
على ان شدة الالتصاق ليست عبارة عن الرطوبة بل الرطوبة عبارة عن
سهولة الالتصاق والماء اسهل التصاقا من العسل لان غمس الاصبع في الماء [illegible]
اسهل من غمسها في العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول
الشكل وسهولة تركه فيلزم ان يكون الماء ارطب لكونه ارق فيلزم ان يكون
اقبل للشكل واسهل لتركه وفيه نظر والرطوبة بهذا التفسير غير السيلان
فان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة
متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيلانا

ويستحيل ان يكون التراب رطبا ويلزم من هذا ان لا يكون الماء رطبا عند الحكماء
لانه ليس مركبا من اجسام متفاصلة في الحقيقة اذ هو متصل واحد كما هو عند الحس
عندهم واذا عرفت تفسيري الرطوبة فاليبوسة مقابلة لها على اختلاف
الرايين حتى لو كانت الرطوبة عبارة عن البلة لكانت اليبوسة عبارة عن الجفاف
ولو كانت عبارة عن كيفية توجب سهولة قبول الشكل وسهولة قبول الترك لكانت
اليبوسة عبارة عن كيفية توجب عسر قبول الشكل وعسر الترك   واما الخفة الى والكبر
واما الخفة فهي قوة تحرك بها محلها بواسطتها مدافعة صاعدة والثقل قوة
يحرك محلها بواسطتها مدافعة هابطة والخفة والثقل يسميهما المتكلمون اعتمادا
والحكماء ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي اذ
لو وجد الميل فاما ان يوجب المدافعة عن الحيز الطبيعي الى حيز اخر ويلزم ان يكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وهو باطل او يوجب المدافعة الى الحيز الطبيعي فيلزم
تحصيل الحاصل وهو محال والى ما ذكرنا اشار بقوله لاستحالة المدافعة عنه واليه والميل
قد يكون نفسانيا وهو ما يكون انبعاثه من نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان
على غيره ودفعه وقد يكون طبيعيا وهو ما يكون انبعاثه من نفس جسم غير ذي ارادة
كميل الزق المنفوخ المسكن تحت الماء ولم يتعرض المصنف لهذا القسم
وقد يكون قسريا وهو ما يكون انبعاثه من غير الجسم المتحرك بالحركة كميل الحجر المرمي
الى فوق وقد يجتمع ميلان احدهما طبيعي والاخر قسري الى جهة واحدة كما
في الحجر المرمي الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا الى اسفل وميلا قسريا وهو [illegible] اياه
ولذلك كانت الحركة اسرع مما اذا تحرك بطبعه الى اسفل وحده او احدهما
طبيعي والاخر نفساني كما في الانسان المنحدر فان ميل بدنه بواسطة غلبة
الثقيلين عليه الى اسفل وذلك ميل طبيعي ثم ان الميل النفساني له ايضا يعين
على هذه الحركة ضرورة وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بما يوجب
المدافعة لا بنفس المدافعة لان المدافعة الى الشيء الواحد والمدافعة عنه استحال اجتماعهما

والعلم ضروري

50

والعلم به ضروري ولاجل جواز اجتماع الميلين الى جهتين على تقدير تفسيره بالموجب
للمدافعة يختلف في السرعة والبطؤ حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة
اذا اختلف الحجران في الصغر والكبر لان المعاوقة عن قبول الحركة من القاسر في
الحجر الكبير اعظم مما في الحجر الصغير حينئذ وفيه نظر لجواز ان يكون المعاوق هو طبيعة
الجسم لا الميل فلذلك يلزم اختلاف حركة الجسم الكبير والصغير في السرعة والبطؤ
والصلابة الى للوضع   الصلابة عبارة عن ممانعة الغامز واللين عبارة
عن عدم ممانعة الغامز فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة
واللين كيفيتان وجوديتان يقتضيان ممانعة الغامز وعدمها فيكون التقابل
بينهما تقابل الضدين والملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة
عبارة عن لا استواء وضع الاجزاء بان يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض
فعلى هذا التفسير يكون الملاسة والخشونة من مقولة الوضع وهو ظاهر
لا اذا فسرت الملاسة بكيفية تابعة لاستواء وضع الاجزاء والخشونة
بكيفية تابعة لعدم استواء وضع الاجزاء فانهما يكونان حينئذ من مقولة الكيف
دون الوضع وهو المراد من قوله الا اذا فسرتا بكيفيتين تابعتين للوضع
الثالث في تحقيق المبصرات الى والصفرة   البحث الثالث
في تحقيق المبصرات وهي الالوان والاضواء اما الالوان فعند الامام ظاهر
المحسوسات ماهية اي حقيقة وانيته اي وجودا فلا يحتاج الى التعريف وقيل
البياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في
الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج الثخين فان كلا منها يرى   المسحوق هو المكسور
ابيض بسبب تركبه من اجزاء شفافة صغار خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء
دون مزاج يقتضيه فلا يكون لونا حقيقيا وفي الثالث نظر والسواد
يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه فلا يكون السواد والبياض
لونا حقيقيا وح فالالوان لا حقيقة لها واجيب عن هذا القول بان ما ذكرتم

من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة وكثافة الجسم وعدم غور الضوء
قد يكون ايضا سببا لعدم حدوث البياض والسواد اى يكون لحدوث البياض
والسواد اسباب منها ما ذكرتم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض والسواد
من الالوان الحقيقية ولئن سلمنا ان البياض الذى يحصل من مخالطة الهواء للاجسام
الشفافة ليس لونا حقيقيا لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض لونا حقيقيا
وانما يلزم ذلك لو انحصر سبب حصول البياض فيما ذكرتم وهو ممنوع اذ البياض
يحس به فيما لا يعقل فيه ذلك الاختلاط المذكور كالبيض المسلوق فانه يحس فيه
البياض وليس ذلك لمخالطة الهوائية لانه يصير بعد الطبخ اثقل مما قبله وكلبن
العذراء وهو دواء كاللبن الرائب يحصل من خل طبخ به المرداسنج حتى يتحلل فيه
وصفى الى ان يبقى الخل فى غاية الاشفاف مخلوطا بماء طبخ فيه المرداسنج
بعد ما طبخ فيه القلى مصفى غاية التصفية فان ذلك الدواء يجف بعد الاسفيداج
ويبقى بياضه وبقاء بياضه دليل على قلة الهوائية فيه والمشهور ان اصل الالوان
هو السواد والبياض وباقى الالوان يتركب منهما وقيل اصل الالوان خمسة
والخضرة والحمرة والصفرة وحقيقة الحال غير معلومة فيجب التوقف
وذهب الشيخ ابو على الى عدمه زعم الشيخ ابو على ان وجود الالوان مشروط
بوجود الضوء لانا لا نحس بالالوان فى الظلمة وعدم الاحساس بالالوان فيها اما
لعدمها واما للمعاوقة الظلمة عن الابصار والثانى هو معاوقة الظلمة عن الابصار
لان الظلمة عبارة عن عدم الضوء والعدم لا يعوق عن شىء فتعين الاول وهو عدم
الالوان وهو المطلوب والاعتراض على قول الشيخ هو انه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطا
لابصار الالوان لا وجودها فلذلك لا نرى الالوان عند عدم الضوء لانتفاء المشروط
عند انتفاء شرطه ونزع الى معه هذا فرع على وجود الالوان والالوان
قد توجد شديدة اذا كانت صرفة كالبياض الذى لم يختلط به شىء من اجزاء السواد
وتوجد ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار من لون يضاده تلك الالوان من اجزاء السواد

رابه اللبن ... وسود ا... سير شدن زرد تا سفيد شدن

اختلاطا

51
اختلاطا لا يتميز اى لا امتياز فيه ذلك الاختلاط لبعض تلك الاجزاء عن البعض
عند الحس كالبياض الذى اختلط به اجزاء السواد اختلاطا تاما
واما الاضواء الى فى الظلمة واما الاضواء فغنية عن التعريف وقيل انها
اجسام شفافة منفصلة عن الجسم المضىء بذاته ومتصلة بالجسم المستضىء لان الاضواء
متحركة بدليل انحدارها من الكواكب وبدليل انعكاسها عن الجسم المقابل المضىء بذاته
الى غيره والانحدار والانعكاس حركة فالاضواء متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء
اجسام واجيب عن هذا القياس الدال على كون الاضواء اجساما بمنع
الصغرى بان نقول لا نم ان الاضواء متحركة ونمنع دليل الصغرى بان نقول لا نم
ان الاضواء منحدرة اذ لو كانت منحدرة لرأيناها كذلك فى وسط المسافة بل
الاضواء تحدث فى القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثها من شىء عال سبق
الى الوهم انها منحدرة ولا نم ان الانعكاس حركة بل هو حدوث الضوء دفعة
فى الجسم المنعكس اليه الضوء بتوسط القابل المقابل للمضىء بذاته وايضا عورض
هذا القياس بوجهين الاول ان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طبائعها
لكانت متحركة الى جهة واحدة ضرورة فلا يحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة
وهو باطل الثانى الاضواء لو كانت اجساما فان كانت محسوسة سترت
ما تحتها ضرورة فكان الاكثر ضوءا اكثر سترا لما وراءه والواقع بخلافه
ولئن لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل حسا وقيل الضوء
هو اللون ومنع هذا القول بان الضوء قد يحس به دون اللون كالبلور
اذا كان فى ظلمة فانه يحس بالضوء ولا يحس باللون اما لانتفائه او لاستتاره
ثم ان منها الى المرآة ثم ان من الاضواء ما هو ضوء اول
وهو الضوء الحاصل فى الجسم من مقابلة المضىء لذاته لذلك الجسم ويسمى ذلك الضوء
ضياء ان كان قويا وشعاعا ان كان ضعيفا ومنها ما هو ضوء ثان
وهو الضوء الحاصل فى الجسم من مقابلة المضىء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض

وقت الاسفار وعقيب الغروب فان الهواء الذي على وجه الارض ح يصير
مضيئا لمقابلة الهواء المضيء لمقابلة الشمس وكالضوء الحاصل من مقابلة القمر
الذي هو مضيء بالغير ويسمى الضوء الثاني نورا كما يسمى الضوء الاول الذاتي
ضياء كما نطق بهما الكتاب الالهي حيث قال وهو الذي جعل الشمس ضياء
والقمر نورا ويسمى الضوء الثاني ظلا ايضا ان حصل من مقابلة الهواء المتكيف
بالضوء الذي على وجه الارض وقت الاسفار فان قلت لو كان الهواء — كما في الهواء
الذي على وجه الارض ح مضيئا لوجب ان نحس بضوئه كما نحس بضوء
الجدار الذي المضيء قلت انما لا نحس كما نحس بضوء الجدار المضيء لضعف
لون ضوء الهواء دون لون ضوء الجدار وفيه نظر واما الذي يترقرق على الاجسام
ويستر لونها وكانه شيء يفيض منها فيسمى لمعانا فان كان ذاتيا يسمى شعاعا
كما للشمس والا اي وان لم يكن ذاتيا بل يكون مستفادا من الغير يسمى بريقا كما
للمرآة اذا وضعت في مقابلة الشمس فالشعاع مقول بالاشتراك اللفظي على اللمعان
الذاتي وعلى الضوء الذاتي الضعيف   والظلمة الى بالرائي
الظلمة عدم النور عما من شانه ان يكون منيرا فيكون التقابل بين النور و
الظلمة تقابل العدم والملكة وقيل الظلمة كيفية وجودية مانعة عن الابصار
فيكون التقابل بينهما تقابل الضدين ومنع هذا التفسير الثاني للظلمة بانه لو كانت
الظلمة كما ذكر كيفية مانعة عن الابصار لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة
نارا توقد بقربه ولا يرى ما حول تلك النار والتالي باطل فلا تكون الظلمة
مانعة عن الابصار ولقائل ان يقول الظلمة كيفية تمنع الابصار اذا كانت
محيطة بالمرئي وما ذكر غير محيطة بالرائي   الرابع الى الملمس — فلا تحجب الشخص ح
البحث الرابع في تحقيق المسموعات وهي الحروف والاصوات اما الحروف
فهي كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن بعض مثله في الثقل
والحدة تميزا في المسموع وما عرفنا بالقيد الاخير الذي لم يذكره المصنف

عن طول الصوت

عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان ذلك التمييز ليس
بمسموع ونحو ذلك احترازا عن نقطة مثلا بعد قوله عن بعض كما ذكرنا لان الحرف
الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث يتميز مرة عن مرة في الحدة
والثقل والحروف ينقسم الى قسم مصوت وهو الذي يسمى حروف المد واللين
وهي مشهورة والى قسم مصمت وهو ما عدا حروف المد واللين واما الصوت
فغني عن التعريف والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء وهو حالة
شبيهة بتموج الماء اعني الامر الحاصل بالتداول بعد صدم وسكون
بعد سكون ومنه التموج ايضا انما يحدث بسبب قرع عنيف وهو الامساس
العنيف او قلع عنيف وهو التفريق العنيف والدليل على ان القرع
والقلع علة للتموج الموجب للصوت الدوران فانه يحدث التموج بحدوثهما
وينعدم بعدمهما ولهذا الكلام في التموج والصوت ولما كان الدوران دليلا
ضعيفا لا يفيد الا غلبة الظن بعلية المدار للدائر ولو سلم انه يفيد العلم
فانما يفيد ان لو وجد الدائر في جميع صور المدار وينتفي في جميع صور عدمه و
ههنا لم يكن كذلك فانه لو تموج الهواء لوجد التموج بدون الصوت قال
المصنف المشهور ان السبب الاكثري للصوت هو التموج ولم يقل السبب
للصوت هو التموج والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول
الهواء الحامل للصوت الى الصماخ والدليل عليه وجوه الاول ان الهواء
الحامل للصوت يميل من جانبنا الى آخر بسبب هبوب الريح فلو لم يكن
الاحساس بالصوت متوقفا على وصول الهواء الى الصماخ لما تشوش
سماع الصوت ح والتالي باطل بالتجربة فكذا المقدم الثاني ان الاحساس
بالصوت يتخلف عن مشاهدة سببه كما نرى تخلف الصوت عن ضرب
الفاس على الخشبة فلو لم يتوقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء
الى الصماخ لما تأخر سماع عن ضرب الفاس والتالي باطل فكذا المقدم

الثالث لو وضع انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غيره ذلك الانسان
فلو لم يتوقف الاحساس على الوصول لسمع الصوت من لا تصل الى صماخه ايضا
وليس كذلك والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج موجود فيه ولما علمت
جهة لامتناع ادراك ما لا وجود له في الخارج واما الصدا فهو صوت
يحصل من انصراف هواء متموج على هيئته وشكله ويكون الانصراف عن
جبل املس بسبب مقاومتها للهواء المتموج الموجبة لرجوع ذلك التموج او جدار
على هيئته . الخامس الى الزعوقة . البحث الخامس في تحقيق
الطعوم الجسم الحامل للطعم اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا بين
الكثافة واللطافة وعلى كل واحد من التقادير الثلثة فالفاعل فيه اما الحرارة
او البرودة او كيفية معتدلة بينهما فالحار يفعل في الجسم الكثيف مرارة وفي
الجسم اللطيف حرافة وفي الجسم المعتدل بين الكثافة واللطافة ملوحة والبرودة
يفعل في الجسم الكثيف عفوصة وفي الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم المعتدل قبضا
والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الجسم الكثيف حلاوة وفي
الجسم اللطيف دسومة وفي الجسم المعتدل تفاهة هكذا ذكره الشيخ في الكتاب
الثاني من كتاب القانون من غير دليل يوجب غلبة الظن على ما ذكره فضلا عن
العلم واعلم انه جعل الفاعل للحموضة ههنا البرودة وفي كليات القانون
في بحث الاخلاط جعل الفاعل للحموضة الحرارة وبينهما تناقض ظاهر لم يتنبه له
احد فان قلت التفاهة عبارة عن عدم الطعم لا يجوز عدها من الطعوم قلت
التفه قد يطلق على ما ذكرت اعني ما لا طعم له وقد يطلق على ما له طعم ولكن لا يحس
بطعمه كالنحاس لانه لشدة كثافته لا يتحلل منه شيء يخالط رطوبة اللسان
التي هي واسطة في الاحساس بالمذوقات حتى يحس بطعمه ويسمى تفاهة غير بسيطة
والمعدود من جنس الطعوم هو هذا دون الاول وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان
كاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع المرارة

والملوحة

٥٦ والملوحة في التيجة ويسمى الزعوقة . السادس الى الرايحة
البحث السادس في المشمومات وهي الروائح معقول الروائح الموافقة للمزاج
يسمى روائح طيبة كرائحة المسك وما يشبهها والروائح المخالفة للمزاج يسمى
روائح منتنة كالروائح الكريهة التي لا حاجة الى التمثيل بها وقد يقال رائحة
حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم وليس لانواع الروائح
اسماء خاصة كما في احدى الجنسين المذكورين وسبب الاحساس بالروائح وصول
الهواء المتكيف بتلك الروائح الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس وصول الهواء
المختلط باجزاء متحللة عن ذي الرائحة وهو باطل كما بين في البحث السادس من الفصل
الثاني من الباب الثالث . واما القسم الثاني الى في مباحث
واما القسم الثاني من اقسام الكيف اعني الكيفيات النفسانية فهي الكيفيات
المختصة بذوات الانفس والمصنف قد ذكر بعض انواعها وهي الحيوة والصحة
والمرض والادراك وكيفيات يتوقف عليها الافعال الاختيارية كالقدرة والارادة
فما كانت من هذه الكيفيات راسخة يسمى ملكة وما ليست راسخة يسمى حالا
كالكتابة فانها في ابتدائها تكون حالا واذا استحكمت صارت ملكة ونحن
نورد بيان هذه الكيفيات في مباحث . الاول في الحيوة الى بالخلق المعدود
البحث الاول في الحيوة الحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض
منها سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال النوعي الاعتدال الذي يليق
بنوع الحيوان وقال بعضهم هي قوة الحس وقال ا فهي قوة التغذية و
استدل الحكيم ابو علي في كتابه الموسوم بالقانون على ان قوة الحيوة
مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية بان العضو المفلوج حي ولا وجه لان
يعرض له ان يعفن ويفسد ومع ذلك ليس بحساس فعلم ان قوة الحيوة مغايرة
لقوة الحس وبان العضو الذابل حي لما ذكرنا وليس بمغتذ وكما لم يكن ذابلا
والنبات مغتذ وليس بحي فعلم ان قوة الحيوة مغايرة لقوة التغذية

وفيه نظر فان الاعتداء لا ينافي الذبول كما في الشيوخ ومنع استدلال
الشيخ بان عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة لجواز ان يمنع القوة عن الفعل
عائق فعلى هذا يجوز ان يكون قوة الحس والتغذية باقية في العضو المفلوج
والعضو الذابل مع عدم صدور فعل الاحساس والتغذي عنهما وح لا يلزم
ما ذكرتم التغاير بين قوة الحيوة وبينهما لا يقال القوة عبارة عما يؤثر
بالفعل وح يكون العضو المفلوج والعضو الذابل فاقد القوة الحس
والتغذية اذ لا يصدر عنهما الاحساس التغذي بالفعل لانا نقول
لا نم ان القوة عبارة عما ذكرتم بل عما من شانه التاثير بالفعل وان سلم لكن
المراد بالقوة ما يؤثر بالفعل لزم ان يطلق لفظ القوة على ما من شانه
ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا يلزم من ذلك عدم ذلك الشيء وانتفاؤه
ومنع استدلال الشيخ ايضا بان القوة الغاذية للنبات مخالفة بالذات
للقوة الغاذية للحيوان والامور المختلفة بالذات لا يجب ان يكون مشتركة
في الاحكام وقد شرط الحكماء والمعتزلة الحيوة بالبنية الصالحة تشترط لوجود
وقالوا البنية الصالحة
الحيوة وذهب باقي المتكلمين الى انها ليست بشرط لوجود الحيوة والمراد
بالبنية الصالحة عند الحكماء الجسم المركب من الطبائع الاربع وعند المتكلمين
مجموع جواهر فردة لا يمكن ان يكون الحيوان اقل منها ومنع المتكلمون قول
الحكماء والمعتزلة بان الحيوة لو كان وجودها مشروطا بالبنية الصالحة
كانت قائمة بمجموع الاجزاء وهو باطل لان الحيوة ان قامت بمجموع الاجزاء
فان اتحدت الحيوة اي يكون حيوة واحدة قائمة بمجموع الاجزاء كان
العرض الواحد حالا في محال كثيرة وهو مح وان تعددت الحيوة اي
يقوم بكل جزء حيوة على حدة كان قيام الحيوة بكل جزء مشروطا بقيام الحيوة
بجزء اخر فلا لم يكن الحيوة مشروطا بالبنية الصالحة واذا كان مشروطا
يلزم الدور وانه مح ايضا وللمصنف فيه نظر لانه ان اراد بالمجموع كل واحد

فالحكم

54

فالحكم ممنوع لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع وان اراد بالمجموع المجموع
من حيث هو مجموع فلا يلزم من قيام الحيوة الواحدة به قيام العرض الواحد
بالمحال الكثيرة . والموت عبارة عن عدم الحيوة عما من شانه الحيوة فيكون التقابل
بين الحيوة والموت تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية وجودية تضاد
الحيوة لقوله تعالى خلق الموت فالموت مخلوق والعدم ليس بمخلوق فالموت ليس
بعدم واذا لم يكن عدما يكون كيفية وجودية ومنع استدلالهم بان المعنى
من الخلق ههنا التقدير لا الايجاد فلا يلزم ما ذكرتم الثاني اي ومنهم
البحث الثاني في الادراكات والادراكات اما ان يكون ظاهرة كالاحساس
بالمشاعر الخمس الظاهرة واما ان يكون باطنة كادراكات النفس والقوى الباطنة
والادراكات الباطنة تنقسم الى تصورات وتصديقات وقد عرفت معناهما
في صدر الكتاب والتصديق اما ان يكون جازما او لا يكون جازما والاول اي
التصديق الجازم اما ان يكون الجزم بالنسبة بين طرفيه لموجب اي دليل او لا يكون
لموجب والثاني اي التصديق الجازم الذي لا يكون لموجب هو التقليد والاول
اي التصديق الجازم الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه وهو الذي المعنى
التصديق اليه نسبة في الخارج النقيض بوجه وهو العلم والثاني اي التصديق
الغير الجازم ان كان متساوي الطرفين فهو شك وان لم يكن متساوي الطرفين
فالراجح ظن والمرجوح وهم واكثر هذه التوقيعات والتعبيرات مخالف
للمشهور والتصور الى تصورها ذهب الحكماء الى ان التصور
اي العلم هو وجود صورة المعلوم في العالم اي في العقل وهو المسمى بالوجود
الذهني والدليل الذي يدل على هذه الصورة اعني صورة المعلوم
في العقل هو انا نتصور المعدوم الخارجي كشريك الاله وجبل من ياقوت و
نميزه عن غيره اذ نحكم عليه بالاحكام الثبوتية وذلك التمييز لا يتحقق الا مع
ثبوت ذلك المعدوم الخارجي اذ المحكوم عليه بالصفة الثبوتية يجب ان يكون

وهو لا يحتمل
متعلقه النقيض بوجه

ثابتا وليس كذلك الثبوت في الخارج لكونه معدوما في الخارج فهو في الذهن
وهو المط واعترض على هذا الدليل بانه لو صح ما ذكرتم لوجب كون الذهن حارا
وباردا ومستقيما ومستديرا معا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة
والاستدارة لوجود صور هذه الاشياء في الذهن عند تصورها والتالي بط
وكذا يلزم اتصاف الشيء بالاشياء المتقابلة وفيه نظر لانا لا نم التقابل بين صورة
الحرارة وصورة البرودة الذهنيتين وكذا بين صورة الاستقامة وصورة
الاستدارة بل التضاد بين ماهيتيهما في الخارج وان سلم فلا نسلم ان الذهن
يتصف بالحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة حتى يكون متصفا بها بل
القابل لها المواد الجسمانية والحق الى المعلومات والحق عند المحقق
ان الحكماء لم يريدوا بالصورة الموجودة في الذهن ما يشبه كالمتخيل في
المرآة اعني يكون شبيهة بالصورة الموجودة في الخارج الا انها لا يكون حالة
في المواد ولا متصفة بصفات الموجودة في الخارج لم يحتمل ان يكون حقا وان
ارادوا صورة تشارك الموجود الخارجي في تمام الماهية فبط كذهن كلا لها
ان الصورة الموجودة في الذهن عرض يحلو اما في محل يقوم به وهو الذهن والمتصور
اي الموجود فقد يكون جوهرا فلا يكون الصورة الذهنية مساوية له في تمام
الماهية الثاني ان الشيء قد يتصور نفسه كما يقولون ان النفس الناطقة يدرك
ذاتها فلو كان صورة المعلوم الحاصلة في العالم مساوية للمعلوم في تمام الماهية
يلزم حصول مثل العالم في نفسه ولو حصل في العالم مثله لزم اجتماع المثلين والمعقول م لانه
لا يعالم العاقل والمعقول واحد لان العاقل هو الذي يحضر عنده ماهية مجردة هي صورة
المعلوم والعاقل بهذا التفسير اعم من الذي يحضر عنده ماهية مغايرة لذاته
او يحضر عنده ماهية هي عين ذاته واذا جاز ذلك فلا يلزم اجتماع المثلين فيما
اذا عقل الشيء ذاته لعدم التغاير اذ العاقل واحد لانا نقول حصول الشيء
عند نفسه بديهة واذا كان محالا فلا بد من اجتماع المثلين او القول بكون صورة المعلوم

ليست مساوية له في تمام الماهية وقيل العلم هو تعلق خاص بين العالم و
المعلوم وح يتعدد العلم بتعدد المعلومات لوجوب تغاير النسبة عند تغاير المنتسبين
وهذا التفسير يشكل بتعلق الشيء بنفسه غير معقول لعدم التغاير وقيل فان تعقل الشيء نفسه م
العلم صفة وجودية توجب العالمية والعالمية حالة لتلك الصفة لما يتعلق بالمعلوم
فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تغير تعلق الصفة بالمعلومات
تغير في ذات تلك الصفة لجواز ان يكون بين شيء واحد وبين الاشياء الكثيرة تعلقات
كثيرة ومعان الى سواه ثم ان المسلمين ومعان على القول بالصورة
الموجودة في العاقل نوعان الاول ان الصورة العقلية اي الموجودة في العقل
تفارق الصورة الخارجية الحالة في المادة في ان الصورة الخارجية الحالة في المادة
في ان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج والعقلية ليست محسوسة وتفارقها ايضا
في ان الصورة الخارجية متمانعة لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان يحل
فيها اخرى مثلها بخلاف الصورة العقلية فانه يجوز ان يحل في القوة العاقلة صور
كثيرة معا وتفارقها ايضا في ان الصورة الخارجية تمتنع ان يحل في مادة هي اصغر
مقدارا منها بخلاف الصورة العقلية فان الصورة الصغيرة والصورة العظيمة
يجوز حلولهما في العاقلة معا وتفارقها ايضا في ان الصورة الخارجية مندفعة
وزايلة يجوز بحدوث صورة اقوى منها كما في الكون والفساد من زوال صورة
وحدوث اخرى بخلاف الصورة العقلية النوع الثاني هو ان الصورة العقلية كلية
بخلاف الصورة الخارجية فان كل موجود في الخارج متشخص لا على معنى ان
الصورة الموجودة في العقل كلية في نفسها فان الصورة الموجودة في العقل
صورة جزئية في نفس جزئية متمتعة بصور كاشتراك فيها بل هي كلية اما لان
المعلوم بهذه الصورة امر كلي او لان نسبة هذه الصورة الى كل واحد
من افراد ذلك النوع المتصور بهذه الصورة سواء مثلا اذا ادركنا الانسان
الكلي فالصورة الحاصلة منه في ذهننا الى زيد وعمرو سواء اذا حذف مشخصاتهم

بجميع

كل فرد فانه بعد الحذف يكون مساويا لما حصل في ذهننا من الانسان الكلي
وفي قوله لان المعلوم بهذه الصورة امر كلي نظر فان المعلوم بهذه الصورة
ان كان امرا موجودا في العقل فلا يكون كليا لما ذكرتم بعينه وان كان امرا موجودا
في الخارج فاولى بان لا يكون كليا وبتقدير كليته يبطل الفرق
والعلم اجمالي اي فتعقلته   العلم اما علم اجمالي يتعلق ذلك العلم بامور
متعددة باعتبار شامل لها هو مبدأ لتفاصيل تلك الامور كمن استحضر مسئلة
ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل
تلك الاشياء التي كانت مقصورة على التفصيل واما علم تفصيلي يتعلق باعتبار
كل واحد من تلك الامور كمن علم ماهية مركبة مفصلة الاجزاء في العقل متميزا
بعضها عن بعض وايضا العلم اما فعلي وهو مثل من تصور شيئا فعقله فتعقلته واما
علم انفعالي كما اذا شهدت شيئا فتعقلته   مسيلا الى المستفاد فتعقلته
هذه المسئلة كانها كالتهذيب لمباحث الادراكات اذا عرفت هذا فنقول
للنفس في الادراك اربع مراتب المرتبة الاولى استعداد التعقل وهو عند
كون ادراكات النفس بالقوة كما يكون لنفس الاطفال ويسمى عقلا هيولانيا المرتبة
الثانية ان يحصل للنفس البديهيات بواسطة استعمال الحواس الجزئيات
والتنبه منها لمشاركات ومباينات وتهيئها بها لاكتساب النظريات
ويسمى العقل بالملكة التي هي مناط التكليف والدليل الدال على كونه مناطا
للتكليف قد بيناه في الايضاح المرتبة الثالثة ان تحصل النفس النظريات
بحيث يمكن استحضارها متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى العقل
عقلا بالفعل المرتبة الرابعة ان تستحضر النفس النظريات وتلتفت اليها
بحيث لا تغفل عنها ويسمى العقل المستفاد   الثالث اي البحث الثالث
البحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر
على وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع في المراد لكن

الكرامة

نفرة

56 الكراهة ميل يعقب اعتقاد الضر في المكروه وقيل القدرة هي مبدأ الافعال
المختلفة والقوة الحيوانية قدرة وفاقا اي على التفسيرين لكونها مؤثرة
وفق الارادة وهو ظاهر وكونها مبدأ للافعال المختلفة التي هي التغذية
والتنمية وتوليد المثل والحس والحركة والقوة الفلكية قدرة عند من يجعل القوة
الفلكية شاعرة ومدركة على التفسير الاول للقدرة كالفلاسفة فانهم ذهبوا الى
ان الافلاك تتحرك بالارادة لنيل التشبه بالعقول دون التفسير الثاني لكونها
مبدأ الافعال لكن صدور ما يصدر منها على نهج واحد والقوة النباتية قدرة
على التفسير الثاني لانها مبدأ الافعال المختلفة كالتغذية والتنمية وتوليد المثل
لا على التفسير الاول لكونها غير ذي ارادة القوة العنصرية خارجة عن القدرة
بالتفسيرين لكونها ليست ذات ارادة وكون صدور ما يصدر منها على نهج واحد
والقدرة غير المزاج لان المزاج من جنس الحرارة وهو احد من تلك الكيفية في
تقابلها والقدرة ليست كذلك اي ليست من الكيفيات الملموسة وليس تأثيرها
من جنس تأثير الحرارة والبرودة لان تأثيرها الفعل الارادي او الافعال
المختلفة المزاج على اختلاف   والقوة مبدا الى بعد التردد
القوة مبدأ الفعل سواء كان ذلك الفعل مختلفا كالقوة الحيوانية او على نهج واحد
كالقوة العنصرية وهو المراد بقوله مطلقا وقد يقال القوة لامكان الشيء
مجازا اذا كان المراد بالقوة القوة القسيمة للفعل وبالامكان الامكان
الخاص لا الاستعدادي لان القوة موضوعة لامكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل
والامكان جزء من مفهوم لفظ القوة فيكون اطلاق لفظ القوة عليه اطلاقا
تضمنيا فيكون مجازا اما لو اريد به الامكان الاستعدادي لكان بينهما ترادف
والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية وفكر كمن ملك الكتابة
فانه يصدر عنه كتبة الحروف من غير سبق روية والفرق بين الخلق والقدرة
ان نسبة القدرة على الضدين على السواء على معنى ان القوة العقلية بحالة

متى انضم اليها الارادة الى احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها
الارادة الى الضد الثاني حصل الضد الثاني بخلاف الخلق فان الخلق
لا يكون كذلك وهو ظ ومن منع مساواة نسبة الفعل والترك الى القدرة اراد بها
القوة المستجمعة للشرائط اي العلة التامة لان القدرة ليست علة تامة للضدين
والا يلزم اجتماع الضدين وانه مح والاجل ان المراد بالقدرة العلة التامة زعم
المانع لصلوح القدرة للضدين ان القدرة مع الفعل بالزمان لانها
لو تقدمت على الفعل بالزمان لزم تخلف المعلول عن علته التامة وانه مح والمحبة
ترادف الارادة فالمراد بمحبة الله تعالى للعباد ارادة كرامتهم والمراد بمحبة العباد
له تعالى ارادة طاعته والرضا من العباد ترك الاعتراض ومن الله تعالى ارادة اكرام
المؤمنين ومثوبتهم على التأبيد والعزم من نوع الارادة قد يكون من غير سبق تردد اذ الارادة ح
وقد يكون مع سبقه فالعزم جزم الارادة في الشيء الذي يريده او يريد ان يفعله
الرابع الى سابق البحث الرابع في اللذة والالم تصور اللذة
والالم بديهي لان كل حساس يدرك كلا منهما بديهة ويدرك التمييز بين كل منهما
وبين ما عداهما كذلك وما هذا شانه يكون بديهيا وفيه نظر لانه ان كان المراد بقوله
ان كل حساس يدرك كلا منهما بديهة هو ان كل حساس يدرك بالبديهة ماهيتهما
فممنوع وان كان المراد هو ان كلا منهما بديهة حساس يدرك حصولهما لذاته
بديهة فمسلم ولكن لا يلزم من ذلك بداهة تصورهما واما قولهم في تفسيرهما ان اللذة
هي ادراك الملائم من حيث انه ملائم وان الالم هو ادراك المنافي من حيث انه مناف
ففيه نظر لانهم ان ارادوا بهذا التفسير حد اسم اللذة والالم اسما لما ذكروا
اصطلاحا فلا مشاحة فيه وان ارادوا به ان ما ذكروه حدهما ففيه مناقشة
لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك
هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة نفس ادراك الملائم او غير ادراك
الملائم وبتقدير الملائمة المغايرة بين تلك الحالة وبين ادراك الملائم فلا نعلم

57

ان اللذة عبارة عن مجموعهما او عن احدهما وكذا الكلام في الالم واذا كان
كذلك فلا يحصل العلم بكون ما ذكروه حدا لهما والعجب من الامام انه قال تصورهما
بديهي والتميز بين كل واحد منهما وبين ما عداهما ايضا بديهي ثم ناقش في هذا
المقام ونقول انا لا نعلم ان اللذة هي نفس الادراك او غيره واذا عرفت هذا
فنقول انما اوردنا على ما اورد المصنف في تفسير اللذة قولنا من حيث هو ملائم
وفي تفسير الالم قولنا من حيث هو مناف لان اللذة ليست عبارة عن ادراك
عن ادراك ذات الملائم بل عن ادراكها من حيث هي ملائمة فان لذة الحلاوة
ليست عبارة عن ادراك ذات الحلو بل عن ادراكها من حيث هي حلوة ولذلك لا يعافها
بعض المرضى وان كان يدرك ذات الحلو ويذوقه وكذلك الالم ليس عبارة عن
ادراك ذات المنافي بل عن ادراكها من حيث هي منافية فان الم المرارة
ليس عبارة عن ادراك ذات المر بل عن ادراكها من حيث هي مرة ولذلك قد يشتهيه
بعض المرضى وما قيل من ان اللذة هي دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية
فخطأ لان اللذة لو كانت عبارة عما ذكره لوجب ان لا تحصل اللذة الا بعد الالم
والتالي باطل لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسئلة
علمية وبالعثور على مال فجأة مع عدم خطور هذه الامور بباله قبل حصولها
والتألم بفقدها وفيه نظر فان هذه الجزئيات على وجه التعيين وان لم تكن مخطرة
بالبال لكن كلياتها وهي حضور الوجه الحسن مطلقا والوقوف على العلوم كذلك
ووجدان المال مخطر بالبال لكل احد وهو متألم بفقدها قطعا فلذلك يلتذ الانسان
بحصول كل كلي منها في ضمن اي فرد كان منه الخامس في الصحة الى عن البيان
البحث الخامس في الصحة والمرض الصحة هي حالة او ملكة يصدر بسبب
تلك الحالة او الملكة الافعال الحيوانية عن موضوعها وهو الاعضاء السليمة اما الحالة
والملكة فقد مر تفسيرهما واما باقي القيود فعليها ابحاث كثيرة لا يليق ايرادها هنا
ومن اراد بها فليطالع شرح القانون للاستاد العلامة قطب الملة والدين الشيرازي

ور الله مرقده واما المرض فبخلاف ما في تعريف الصحة اي عدم تلك الحال او الملكة
فعلى هذا التفسير للمرض لا اذا سقط منه قيد الصحة واما باقي الكيفيات النفسانية
كالفرح والحزن والخجل وامثال ذلك كالغضب والخوف والجوع فغنية عن البيان
لان كل احد يدرك كل واحد منها ضرورة ويدرك التمييز بينها وبين ما عداها وما هذا
شانه يكون ضروريا غير محتاج الى البيان وفيه ما عرفته في بيان اللذة والالم بديهيا
التصور   واما القسم الثالث اي واللون   واما القسم الثالث
من اقسام الكيف فهو الكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات المختصة بالكميات
اما ان يكون عارضة وحدها للكميات من غير ان يتركب مع غيرها اما ان يكون
عارضة للمتصلات اي للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء
والشكل فانها من خواص المقادير ومعروضة واما ان يكون عارضة للمنفصلات
اي للكميات المنفصلة كالزوجية والاولية والتركيب فانها من خواص الاعداد
اما الزوجية فظاهرة واما الاولية والتركيب فلان الاولية عبارة عن كون
العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة والتركيب عبارة عن كون العدد بحيث
يعده غير الواحد كالاربعة فانها بحيث يعدها الاثنان وهو غير الواحد واما التي
الكيفيات المختصة بالكميات مركبة عن تلك الكيفيات العارضة ومن غيرها كالخلقة
العارضة للجسم المركبة عن الشكل وهو من الكيفيات المذكورة وعن اللون وهو من
الكيفيات المحسوسة   واما القسم الرابع اي والقوة   واما القسم الرابع من
الكيفيات الاستعدادية فتلك الكيفيات ان كانت استعدادا نحو اللاقبول
كالصلابة يسمى تلك الكيفية قوة وان كانت استعدادا نحو القبول كاللين يسمى
تلك الكيفية ضعفا ولاقوة   الفصل الرابع اي والمضي   الفصل الرابع
في الاعراض النسبية وهي ما عدا الكم والكيف من الاعراض وفي هذا الفصل
مباحث البحث الاول في بيان اثباتها اي في وجودها الخارجية هذه الاعراض جمهور
المتكلمين الا الاين فانهم قالوا بوجوده ثم قالوا في بيان ان هذه الاعراض

58

يكون حصولها في محالها امر

ليست من الامور الموجودة في الخارج انه لو وجدت هذه الاعراض في الخارج
لكانت حاصلة في محالها لوجد حصولها في محالها لان الامور النسبية فيكون حصولها
في محالها محال آخر ويتسلسل الكلام الى حصول ذلك الحصول في المحال ويتسلسل
وفيه نظر لجواز ان يكون حصول الحصول نفس الحصول فلا يلزم ما ذكروا وايضا
منقوض بالاين اجمع الحكماء على ان النسب من الامور الموجودة بان الاعراض
النسبية قد يكون محققة في الخارج ككون السماء فوق الارض مثلا فان هذه
الفوقية حاصلة في نفس الامر ولا فرض ولا اعتبار محقق هيهنا واذا كانت محققة
في الخارج فهذه الاعراض من الخارجيات دون الاعتبارات العقلية وليست
اعداما لانها تحصل للشيء بعد ما لم يكن حاصلة له لان الشيء قد لا يكون فوق
فيصير فوق والحاصل بعد العدم لا يكون عدما ضرورة وليست ذات الجسم ايضا
لان الجسم لا بالقياس الى غيره اي يمكن تعقله بالقياس الى الغير وهذه الاعراض ض
معقولة بالقياس الى الغير فهذه الاعراض امور وجودية زائدة على ذات
الجسم وهو المطلوب فان قلت لما ثبت ان هذه النسب امور محققة في الخارج
فاي حاجة الى الاستدلال على انها ليست اعداما قلت لا يلزم من كون الشيء
امرا محققا في الخارج ان لا يكون عدما وانما يلزم ذلك ان لو كانت محققة بالذات
لا بالعرض فان اعدام الملكات امور محققة في الخارج بالعرض مع كونها اعداما
نص عليه الشيخ فانه قال في الفصل الثالث من المقالة الاولى من طبيعيات
الشفاء في عدم الملكة بهذه العبارة وهذا العدم عدم بالملكة بالعرض
كما ان له وجودا بالعرض ولو نقض احتجاج الحكماء بالفناء والمضي وتقريره
ان يقال لو صح ما ذكرتم من الحجة على كون النسب امورا موجودة في الخارج يلزم
ان يكون المضي والفناء عرضين موجودين في الخارج والتالي باطل فالمقدم
مثله اما بيان الشرطية فبان يقال انا نحكم في اليوم الحاضر على الامس بانه ماض
وفان فالمضي والفناء ليسا من الاعراض عبارات العقلية اذ الامس ماض

راتبه صح
ومعنى الماضي والفناء ليسا الا لاعتبارات العقلية اذ الامس ماض وفان
في نفسه سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد والنسيان كالاعدام لانهما
حصلا بعد العدم والحاصل بعد العدم لا يكون عدما وفيه نظر فان المضي والفناء
عبارة عن العدم بعد الوجود لا عن الوجود بعد العدم حتى يتم ما ذكرتم وليسا
عبارتين عن نفس ذلك اليوم حين كان حاضرا ولم يكن ماضيا ولا فانيا فهما
اذن امران وجوديان زائدان على ذلك اليوم واما بطلان الثاني
فلانهما لو كانا موجودين في الخارج يلزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي
لكونهما صفتين للامس المعدوم وانه لظ   الثاني الى ولا سكون
البحث الثاني في ان ما يسمى المتكلمون كائنا بالكون وقالوا ان الكون حصر الانواع
اربعة اعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اما السكون فعبارة عن سكون
الجوهر آنين فصاعدا في مكان واحد واما الحركة فعبارة عن حصوله آنين فصاعدا
في مكانين اي في كل آن يكون في مكان وهي قريبة من قولهم الحركة حصول الجوهر
في حيز بعد ان كان في حيز آخر عقيبه من غير تخلل زمان والتقابل بينهما تقابل التضاد
واما من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه الحركة فبينهما تقابل
العدم والملكة واعلم انهم اختلفوا في جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون وهو
مبني على تفسير السكون لانه ان فسر بما ذكرنا جاز ذلك اذ الجسم في اول زمان
حدوثه لا يكون ساكنا لكونه غير حاصل في مكان واحد آنين وغير متحرك لانه
لم يحصل في ذلك الحيز بعد ان كان في حيز آخر واما اذا فسرنا السكون بحصول
الجسم في مكانه كان الجسم في اول زمان الحدوث ساكنا وكان السكون بمعنى الكون
لا نوعا منه   قال الحكماء الى التدريج   قال الحكماء الحركة كمال
اول للشيء الذي بالقوة من حيث كون ذلك الشيء بالقوة وبيان هذا التعريف
ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم والا لامتنع حركته فيكون حصول الحركة للجسم
كمالا له اذ المعني بالكمال هو فعل ان الحركة كمال وتفارق هذا الكمال

لانهما لو كانا نفس ذلك اليوم
لتحققا حيث تحقق ذلك اليوم
ولكن ذلك اليوم كان ذلك الحكم

اعني

اعني الحركة عن سائر الكمالات من حيث ان حقيقة هذا الكمال ليست الا التادي
الى الغير والسلوك اليه بخلاف سائر الكمالات فانها ليست عبارة عن التادي
الى الغير فيكون ذلك الغير متوجها اليه وممكن الوصول ليتاتى التادي اليه
فيكون حصول ذلك الغير للجسم كمالا ثانيا له لكونه متفرعا على الحركة فعلم ان
الحركة كمال اول له وذلك التوجه ما دام باقيا كان بقي شيء من الحركة ولا يكون
التوجه وصولا لا توجها فعلم ان الحركة كمال اول للشيء الذي بالقوة اعني
الجسم المتحرك والحركة ليست كمالا له من كل وجه لانها ليست كمالا له في جسميته
بل هي كمال اول له لما هو بالقوة من حيث هي بالقوة وحاصل هذا التعريف
قريب مما قاله قدماء الحكماء وهو ان الحركة خروج عن القوة الى الفعل على
سبيل التدريج فالحاصل ان الحركة هو كمال اول للجسم المتحرك من حيث كونه متحركا
وانما لم يغير بهذه العبارة لئلا يناقض في اللفظ   وذلك قد يكون
الى معوضاتها   وذلك الخروج اعني الحركة قد يكون في الكم كالتخلخل
وهو ازدياد مقدار الجسم من غير ضم شيء اليه من خارج كاستحالة الماء من الجمود
الى الذوبان والتكاثف وهو انتقاص مقدار الجسم من غير فصل عنه كاستحالة
الماء من الذوبان الى الجمود والنمو وهو ازدياد يكون للجسم بسبب ضم جسم
آخر اليه على وجه يكون مداخلا في الاصل مدافعا اجزاءه في جميع الاقطار
على نسبة طبيعية كما يكون في سن الحداثة والذبول وهو انتقاص يكون للجسم
الناقص في جميع الاقطار بسبب فصل جسم رطب غريزي عنه بالتحليل
كما للشيوخ واعتبار هذه القيود المذكورة في تعريفهما لان النمو ليس
مجرد ازدياد الجسم بسبب ضم جسم آخر اليه وكذا الذبول ليس مجرد انتقاص
الجسم بسبب فصل جسم عنه كما ذكره المصنف والا لكان ضم نار الى ماء
او عسل الى عسل نموا وارادة بعض الماء او قطع بعض الخشب ذبولا
وليس كذلك فان السمن بعد سن الوقوف والهزال في سن النمو ليس نموا

ولا ذبول نص عليه الشيخ وقد يكون في الكيف كاسوداد العنب وتسخن
الماء وتسمى الحركة في الكيف استحالة وقد يكون في الوضع كحركة الفلك في مكانه
فانه بها تختلف نسبة اجزائه بعضها الى بعض والى الامور الخارجة عنها
بالتدريج وتسمى حركة دورية وقد يكون في الاين كالحركة من مكان الى مكان اخر
وتسمى نقلة ولا يكون الحركة في الجوهر لان حصول الجوهر لان حصول الجوهر يكون
دفعة لانه اذا زالت الصورة الجوهرية عن نوع من الجسم انعدم ذلك النوع
وحصل صورة جوهرية اخرى ويسمى حصول الجوهر دفعة كونا وانعدامه دفعة
فسادا ولا يكون ايضا في سائر المقولات كمتى والاضافة والملك وان يفعل
وان ينفعل لانها تابعة لمعروضاتها في وقوع الحركة وعدمه وحاصل ما ذكروا
في ذلك هو ان متى وجود للجسم بتوسط الحركة فلو وقع في متى حركة يعني لكان لذلك التغير
متى اخر واما الاضافة فلانها طبيعة تابعة للغير لعدم استقلالها فان
لم يقبل الاشد والانقص لم تقع حركة فيها وان قبلتهما يكون تبعية متبوعها
ولا اشعر بالاستقلال وكذا الكلام في الباقية لانها من الاحوال النسبية فيكون
حكمها في ذلك حكم الاضافة وضعف هذا الكلام غير خاف عليك   ولا بد اي
والزمان   ولا بد لكل حركة في ان يتحقق من ستة امور ما منه الحركة وهو المبدا
وما اليه الحركة وهو المنتهى وما فيه الحركة وهو الذي يقع فيه الحركة من المقولات
كالاين والكم والكيف والوضع وما له الحركة اي ما لاجلها وهو الحصول في المكان
الذي الحركة متوجهة اليه وما به الحركة وهو المحرك والزمان هكذا فسر الكاتب
قول الامام في الملخص وهذا التفسير غير صحيح لاختلاله بالمتحرك الذي لا بد
للحركة منه وايضا لو صح فانما يصح ان لو كان المراد بالحركة هو الحركة الاينية
المستقيمة لكنه ليس كذلك لانه اعترف بان ما فيه الحركة اعم من ذلك فان قلت
المراد بما له الحركة هو المتحرك وح يستقيم قلت لو حمل ما له الحركة على المتحرك
يلزم الاخلال بما لاجله الحركة فلا يستقيم فان قلت ما له الحركة هو بعينه ما له الحركة

كما

كما في الحركة الاينية قلت يكون متحدا بعينه كما في الحركة الفلكية فان ما لاجله الحركة
الفلكية هو التشبه بالعقول عند بعض الحركة وهو المنتهى المفروض   ما اليه حـ
وتشخص الحركة اي وتعدده   وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة
موضوعها لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين لما مر ولذا لم يتعرض
المصنف لهذا التعليل وبوحدة زمانها وبوحدة ما الحركة فيه اما وحدة
الزمان فلان الزمان لو لم يكن واحدا لم تكن الحركة واحدة اذ الموضوع
الواحد قد يتحرك الى جهة في زمانين واما وحدة ما فيه الحركة فلان ما فيه
الحركة لو لم يكن واحدا لم تكن الحركة متشخصة وان اتحد الموضوع والزمان
لانه قد ينتقل الموضوع الواحد من مكان الى اخر ومع ذلك ينمو في آن
واحد واذا جاز ذلك لم يتشخص الحركة الا مع وحدة ما فيه وفيه نظر
لان الانتقال والنمو لكونهما حركتين لا يمكن ان يقعا في آن واحد بل
الصواب ان يقال في زمان واحد ولعل نسخة المصنف كانت كذلك
الا ان التغيير وقع من الناسخين ومتى اتحد ذلك اي الموضوع والزمان
وما فيه الحركة اتحد المبدا والمنتهى لا محالة اذ لو تعدد احدهما لتعدد
الزمان ضرورة ولا عبرة بوحدة المحرك اي لا يلزم من وحدة المحرك
وحدة الحركة لان المحرك الواحد قد يفعل حركات مختلفة ولا بتعدده
اي لا يلزم من تعدد المحرك تعدد الحركة لان محركا لو حرك جسما وقبل انقطاع
تحريكه يوجد محرك اخر كما لو قدرنا مغناطيسا يجذب الحديد ثم فقدت قطعة
في آن وهناك مغناطيس آخر في ذلك الآن بحيث لا يكون بين انقطاع الاول
وابتداء الثاني بالتاثير فاصل كانت الحركة واحدة مع تعدد المحرك
وتنوع الحركة اي اختلافها   وتنوعها الى موضوع واحد
بالماهية يكون بتنوع ما منه الحركة وما اليه الحركة كالهبوط والصعود فان
مبدا الهبوط هو المحيط ومنتهاه هو المركز ومبدا الصعود هو المركز
ومنتهاه هو المحيط والمركز والمحيط مختلفان بالنوع وقد يكون بتنوع ما فيه الحركة

وان اتحد المبدا والمنتهى كاخذ الجسم الابيض من البياض الى التصفر
ثم الى التحمر ثم الى السواد تارة واخرى من البياض الى الغبشة ثم الى الخضرة
ثم الى السواد ولا اعتبار لتنوع المحل وتنوع الموضوع وتنوع الزمان
ان قدر تنوعه بان يكون اجزاؤه مختلفة بالماهية في تنوع الحركة لجواز اشتراك
المختلفات بالماهية في اثر واحد وعارض واحد ومعروض واحد فجاز اختلاف
المحركات مع اتحاد الحركة بالماهية التي هي اثر لها واختلاف الموضوعات
مع اشتراكها في الحركة الواحدة العارضة لها واشتراك الازمنة المختلفة
في معروض واحد وهو الحركة الواحدة لكون الازمنة المختلفة في معروض واحد
وهو الحركة الواحدة لكون الازمنة عارضة للحركة لكونها مقدارا للحركة كما عرفت
واختلافها الى والنوع اختلاف الحركة بالجنس على معنى ان كل
حركة داخلة تحت جنس مغاير لجنس الاخرى يكون باعتبار فيه الحركة كالنقلة التي هي حركة
في الاين والاستحالة التي هي حركة في الكيف والنمو الذي هو حركة في الكم
الكم فان كل واحدة من هذه الحركات مغايرة للاخرى باعتبار كون كل واحدة
منها داخلا تحت جنس مغاير للاخرى اعني الاين والكيف والكم وتضادها
الى منتهى وتضاد الحركات ليس لتضاد المحرك وتضاد الزمان
ان قدر تضاد . لما سبق انفا من ان المختلفات يجوز اشتراكها في اثر واحد
وليس ايضا لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود وضده الهبوط مع وحدة
الطريق بل تضاد الحركات لتضاد ما منه الحركة وما اليه اما بالذات كالتسود
اي الحركة من البياض الى السواد والتبيض اي الحركة من السواد الى البياض
فان السواد والبياض متضادان بحسب الذات واما بالعوارض كالصعود
والهبوط فان مبدأيهما ومنتهاهما اعني المركز والمحيط متماثلان بحسب الذات
نقطتين متماثلتين لكن عرض لهما تضاد بحسب العوارض من حيث ان احدهما
صارت مبدا والاخرى صارت منتهى ولقائل ان يقول ان المصنف ما اثبت
تنوع الحركة ان المبدا والمنتهى في الصعود والهبوط مختلفان بالنوع وههنا

حكم بانهما نقطتان متماثلتان عرض لهما التضاد وبينهما تناقض وايضا
المركز والمحيط لا يختلفان بحسب العوارض ايضا لان كل واحدة منهما مبدا ومنتهى
فان قلت مبدأة احدهما تضاد مبدأية الاخرى لكون احدهما مبدا للهبوط
والاخرى مبدا للصعود وهما متضادان قلت لو تعلل تضاد مبدأيهما
بتضاد الحركتين لزم الدور وانقسامها الى والمتحرك وانقسام الحركة
يكون بانقسام الزمان اي الزمان الذي هو مقدار الحركة اذا انقسم انقسمت الحركة
لان الحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان نصف الحركة الواقعة في كله فيلزم انقسام
الحركة بانقسام الزمان وينقسم ايضا بانقسام المسافة لان الحركة الى نصف
المسافة نصف الحركة الى كلها فيلزم ايضا انقسامها بانقسام المسافة
وهذا الانقسام يخص بالحركة المكانية وينقسم ايضا بانقسام المتحرك لان الحركة
عرض حال في المتحرك فلو انقسم المحل يلزم انقسام الحال ضرورة وفيه نظر واعلم
ان هذه الانقسام لا يكون في الحركة الاينية لان الجسم المتحرك ان لم يكن له جزء بالفعل
فظ وان كان فالحركة تعرض للجسم اولا وبواسطته للاجزاء ولا بد لها الى ما نعها
ولا بد للحركة من قوة توجبها لان الحركة امر ممكن لا بد له من ممكن علة وتلك
القوة ان كانت مستفادة من سبب خارج اي يكون سببها امرا خارجا عن ذات
المتحرك سميت الحركة قسرية وان لم يكن لها شعور بما يصدر عنها سميت الحركة طبيعية
مستفادة من سبب خارجي فان كان لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت الحركة ارادية وان لم يكن صح
وكل واحدة من هذه الحركات اما سريعة وهي التي تقطع مسافة اطول في الزمان
المساوي او الاقصر او مسافة مساوية في زمان اقل واما بطيئة وهي بخلافها
والبطء ليس لتخلل السكنات في البطئ لوجهين الاول انه لو كان كذلك لكانت
نسبة السكنات المتخللة بين عدو الفرس نصف يوم الى حركات الفرس
نسبة فضل حركة الفلك الاعظم مع الدورة الى حركة الفرس المفروضة لكن فضل
تلك الحركة ازيد من حركات الفرس الف الف مرة فيكون سكناته ازيد من حركاته
الف الف مرة فيبقى من الحس لحركاته المفروزة في تلك السكنات لكنا لا نحس شيئا
صح

من سكناته فيبطل القول بذلك الثاني انه لو جاز ان يكون البطؤ بسبب تخلل السكنات
لكان بطؤ انتقاص ظل الخشبة المغروزة مقابل الشمس بالنسبة الى سرعة ارتفاع الشمس
لاجل تخلل السكنات بين اجزاء الظل لجاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل ولو جاز
ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل لجاز في الجزء الثاني والثالث مثل ذلك
حتى يتم ارتفاع الشمس ويسكن الظل بحاله لكن ذلك باطل بالمشاهدة
وفيه نظر بل الموجب للبطؤ في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وهو المعاوق
الخارجي كالهواء مثلا وفي الحركة القسرية معاوقة الطبيعة وهو المعاوق
الداخلي وفي الحركة الارادية ممانعتهما والحق ان يكون في الحركة القسرية كلاهما
كما في الارادية والمشهور الى الآنات والمشهور بين الجمهور
انه لابد ان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين صاعدة وهابطة سكون لان الميل
المحرك للجسم لابد ان يكون حاصلا معه الى ان يصل الى الحد المفروض لوجوب وجود العلة
عند وجود المعلول فالميل الموصل الى ذلك الحد موجود حالة الوصول وذلك الوصول
يكون في آن والا لكان الجسم عند وصوله الى احد جزئي ذلك الحد غير واصل فلا يكون
الوصول وصولا واذا كان الوصول في آن كان الميل الموصل كذلك في آن
والحركة عن هذا الحد لابد ان يكون بميل آخر لامتناع ان يكون الميل الواحد
مقتضيا لحركتين مختلفتين وحدوث الميل الثاني لا محالة يكون في آن آخر لامتناع
اجتماع الميل عن الشيء مع الميل اليه في آن واحد ويكون بين الآنين زمان لا محالة
لاستلزام تتالي الآنات ويكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا وهو المطلوب ورد هذا
الدليل بمنع امتناع اجتماع الميلين المختلفين في شيء وبمنع امتناع تتالي الآنات
الثالث الثاني موضوع الآخر البحث الثالث في مباحث الاضافة
يطلق المضاف بالاشتراك اللفظي على نفس الاضافة وهو المضاف الحقيقي
وعلى معروض الاضافة وهو قابلها عرضا وعلى العارض والمعروض
جميعا وهو المضاف المشهوري ومن خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود

بالقوة

بالقوة والفعل في الخارج والذهن اي كل واحدة منهما ملازمة للاخرى في
الوجود واذا اعدم احدهما عدم الآخر كالابوة والبنوة ومن خواصها ايضا وجوب
انعكاس كل واحد من المضافين الى الآخر اي الحكم باضافة كل واحد من المضافين وجوب
الى صاحبه من حيث هو مضاف اليه فكما يقال الاب ابو الابن فكذا يقال الابن
ابن الاب وانما قلنا من حيث هو مضاف لانه اذا اضيف احدهما الى الآخر
لا من حيث هو مضاف لم يلزم الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث هو
انسان فيقال الاب اب انسان لا ينعكس فلا يقال الانسان انسان اب
ومن خواصها ايضا ان الاضافة اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف كانت
في الطرف الآخر ايضا كذلك مثلا النصف المطلق بازاء الضعف المطلق
وبالعكس واذا حصلت النصفية في جانب حصلت الضعفية في الجانب
الآخر وبالعكس هذا في نفس الاضافتين اما لو حصل موضوع احد الاضافتين
فلم يلزم من ذلك تحصل موضوع الاضافة الاخرى فان الراسية اضافة عارضة
لعضو ما بالقياس الى ذي الراس ولا يلزم من العلم بذلك العضو العلم بالشخص
المعين الذي له ذلك الراس ثم منها الى الشمال هذا اشارة
الى تقسيم الاضافة بوجهين الاول هو ان يقول ثم من الاضافة ما يتوافق في الطرفين
كالتماثل الحاصل في هذا المماثل وذلك المماثل والتساوي الحاصل في هذا المساوي
وذلك المساوي فالطرفان متوافقان في الاضافة وهو التماثل والتساوي الحاصل
ومنها ما يختلف وذلك الاختلاف اما ان يكون اختلافا محدودا معينا ككون
الشيء نصفا لشيء آخر وكون الآخر ضعفا له فالحاصل في احد الطرفين هو النصفية
وفي الطرف الآخر هو الضعفية ويسمى مختلفان وهذا الاختلاف محدود اي
له حد معين او الزاهر او يكون اختلافا غير محدود ككون الشيء زائدا
على شيء وكون الآخر ناقصا عنه فالحاصل في احد الطرفين هو الزائدية وفي
الطرف الآخر هو الناقصية ويسمى مختلفان وهذا الاختلاف ليس له حد معين

اذ الزيادة على الشيء ليست منضبطة الى حد وكذا النقصان عنه الثاني
سواء سوى والاتصاف بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين
اي يحتاج كل واحد من المضافين في الاتصاف بالاضافة الى ان يكون كل واحد
منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الآخر كالعاشق والمعشوق
فان في العاشق هيئة دراكة لاجلها صار عاشقا للمعشوق وفي المعشوق هيئة
مدركة لاجلها صار معشوقا للعاشق او في احدهما اي يحتاج احد المضافين
في الاتصاف بالاضافة الى ان يتصف بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا
الى الآخر دون المضاف الآخر كالعالم والمعلوم فان في العالم صفة حقيقية
لاجلها صار مضافا الى المعلوم وهي العلم وليس في المعلوم صفة حقيقية لاجلها
صار معلوما للعالم وقد لا يحتاج كل واحد من المضافين في الاتصاف
بالاضافة الى ان يكون شيء منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا
الى الآخر كاليمين والشمال فانه ليس في اليمين صفة حقيقية لاجلها صار يمينا
ولا في الشمال صفة حقيقية لاجلها صار شمالا وهي تعرض الى موضوعاتها
والاضافة تعرض جميع المقولات العشر باسرها فالجوهر الذي
عرض له الاضافة كالاب والكم المتصل الذي عرض له الاضافة كالعظيم
والكيف الذي عرض له الاضافة كالاحر والاين الذي عرض له الاضافة كالاعلى
والمضاف الذي عرض له الاضافة كالاقرب والملك المعروض للاضافة كالاكسى
والفعل المعروض لها كالاقطع والانفعال المعروض للاضافة كالاشد تقطعا
واما الكم المنفصل الذي عرض له الاضافة فكالقليل ومتى المعروض للاضافة
كالاقدم والوضع المعروض للاضافة كالاشد انتصابا ولم يتعرض المصنف
لهذه الاقسام الثلثة الاخيرة والاضافات في تخصيصها وتنوعها وتجنيسها
وتضادها تابعة لمعروضاتها فان كانت المعروضات اشخاصا او انواعا او
اجناسا او اضدادا كانت الاضافات كذلك والا فلا فرع الى الاعراض

تقدم الشيء على الشيء قد يكون بالزمان على معنى ان المتقدم حصل في
زمان لم يوجد المتأخر فيه كتقدم ذات الاب على ذات الابن وقد يكون بالطبع
والذات على معنى ان المتقدم يوجد بدون المتأخر دون العكس كتقدم الجزء
على الكل وقد يكون بالعلية كتقدم الشمس على ضوءها وقد يكون بالمكان كتقدم
الامام على المأموم اذا جعل المبدأ المحراب وقد يكون بالشرف كتقدم العالم
على الجاهل واعلم ان المصنف زعم ان التقدم بالعلية غير التقدم بالذات
حيث جعله قسيما له وليس كذلك فان اطلاق التقدم بالذات على التقدم
بالعلية اولى واكثر يشهد له كتب الشيخ الرئيس رحمه الله واذ ليس في سائر المقولات
النسبية مزيد بحث فلنختم الكلام في الاعراض والله اعلم الباب الثالث
الى في فصلين الباب الثالث في الجوهر وقد عرفت تفسيره في صدر الكتاب
فان قلت لم قال في الباب الثاني في الاعراض بلفظ الجمع وفي الباب الثالث
في الجوهر بلفظ المفرد قلت لان الاعراض مقولات تسع فجمع العرض
بجمعها والجوهر مقولة واحدة فافرده قال الحكماء في تقسيم الجوهر اما ان
يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة
او يكون مركبا من جوهر محل وجوهر حال وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا
ولا مركبا منهما وهو الجوهر المفارق بالذات فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف
فيه اي يكون من شانه ذلك فهو النفس والا فهو العقل وانما قلنا بالجسم دون البدن
كما هو المشهور ليدخل فيه النفوس السماوية اذ البدن لا يطلق على الجسم السماوي
اصطلاحا وقال المتكلمون في تقسيمه ان كل جوهر فهو متحيز فان يقبل القسمة دكل متحيز ص
وهو الجسم او لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد ومباحث هذا الباب محصورة في
فصلين لان المبحوث عنه فيه اما ان يكون جوهرا جسمانيا وهو الجسم واجزاؤه
او مفارقا الاول لانه اظهر ذكر الفصل الاول في مباحث
الاجسام البحث الاول انه نوع الجسم الحد المرضي للجسم عند جمهور المتأخرين

هو ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة
وانما قلنا قابل للابعاد الثلثة لان الجسم وان كان يخلو عن هذه الابعاد
كالكرة المصمتة لكن لا يخلو عن قبول هذه الابعاد اى عن امكان فرض هذه الابعاد
وانما قيد الزوايا بالقائمة ليخرج عنه السطح الجوهري كما هو مذهب مثبتي
الاجزاء فان السطح يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا
لكن لا يكون تلك الزوايا قائمة واعترض على هذا الحد بان الجوهر الموضوع
في هذا التعريف مكان الجنس لم يثبت جنسيته للجواهر لوقوع الخلاف فيها
وبتقدير جنسيته فالقابل للابعاد الموضوع مكان الفصل ان كان عرضا لم يكن
جزء الجوهر فلا يكون فصلا له وان كان جوهرا دخل مطلق الجوهر الذي هو
الجنس فيه لكون الجوهر جنسا للجواهر فيحتاج الى فصل اخر يميزه عن بقية
الجواهر فينتقل الكلام الى ذلك الفصل ويتسلسل واذا لم يكن ما هو الموضوع
مكان الجنس جنسا او ما هو الموضوع مكان الفصل فصلا لم يكن هذا +
هذا التعريف حدا وبهذا الدليل الذي دل على ان القابل ليس فصلا علم ان
الجوهر لا يكون جنسا للجواهر بان نقول لو كان الجوهر جنسا للجواهر فامتياز الجواهر
بعضها عن البعض انما يكون بفصول وهي ان كانت اعراضا لم يكن اجزاء للجواهر
فلا يكون فصولا لها وان كانت جواهر دخل الجنس فيها فيحتاج الى فصول اخر
تميزها عن سائر الجواهر وينتقل الكلام الى تلك الفصول ويتسلسل واعلم ان
الخلاف لم يقع في ان الجوهر هل هو جنس للجواهر التي هي انواع له ام لا فان
ذلك مما لا يشتبه على احد بل الخلاف في ان الجوهر هل هو جنس لكل ما يصدق عليه تعريف
الجوهر ام لا وفيه يسقط ما ذكره اكثر المتاخرين على هذا الدليل وهو ان فصول الجواهر
انما يحتاج الى فصول اخر لو كان الجوهر داخلا في ماهياتها وهو غير لازم لجواز
ان يكون الجوهر عرضا عاما للفصول دون الانواع فلا يلزم التسلسل اذ الفصول
ان لم يصدق عليها تعريف الجوهر يكون اعراضا لا محالة وان صدق عليها ذلك

فرض

64

يكون الجوهر جنسا للفصول ايضا اذ المقدر ذلك وقالت المعتزلة في حد الجسم
انه الطويل العريض العميق وفي كتاب الجسم في تحصله الى ثمانية اجزاء
اثنان للطول واثنان للعرض واربعة اخرى فوق هذه الاربعة ليحصل العمق
وقال بعض اصحاب الاشاعرة في حد الجسم انه المركب من جزئين لا يتجزيان
فصاعدا لان الجسم عندهم متحيز يقبل القسمة ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر من ذلك
الحد الذي ذكره كل طائفة لان كل عاقل يعلم ان الجسم المشار اليه ذو حجم
ومتحيز وذاهب في الجهات الى غير ذلك من العبارات وان كان لا يخطر
بباله الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة ولا الطول والعرض
والعمق على التفسير الذي مر ذكره ولا الجزء الذي لا يتجزى فان جميع ذلك
من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا للافراد من الاذكياء الذين لهم
خوض في العلوم الدقيقة فيكون هذه التعريفات تعريفات بالاخفى فيكون باطلا
الثاني الى متناهية   البحث الثاني في اجزاء الجسم ذهب
جمهور المتكلمين الى ان الاجسام اى كل واحد من الاجسام البسيطة الطبائع
التي يكون جزء المحسوس مساويا للكل في الاسم والحد كالماء الواحد مركبة
من اجزاء صغار لا تنقسم اصلا لا كسرا لصغره ولا قطعا لصلابته
ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف عن طرف ولا فرضا لاستلزامه انقسام
ما لا ينقسم في نفس الامر وتلك الاجزاء متناهية وقيل مركبة من اجزاء
كذلك غير متناهية وهو مذهب النظام من متكلمي المعتزلة وذهب الحكماء
الى ان الاجسام البسيطة متصلة في نفسها كما هي عند الحس وليس فيها
شيء من المفاصل والمقاطع ولكنها قابلة لانقسامات لا نهاية لها وقيل
قابلة لانقسامات متناهية وهو مذهب الشهرستاني وضبط المذاهب
ان يقال ان الاجسام البسيطة قابلة لانقسامات اتفاقا فتلك الانقسامات
اما ان يكون حاصلة فيها بالفعل او بالقوة وعلى كل واحد من التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية

لقصوره

فقد حصل لنا من هذا التقسيم الاحتمالات الاربعة المذكورة

حجة المتكلمين الى لا يخفى   حجج المتكلمين على مطلوبهم ثلاث الحجة الاولى ان الجسم
قابل للقسمة ضرورة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد بوجه ما اما الاول فلانه لو كان
واحدا لقامت به وحدته وانقسمت الوحدة بانقسامه لان انقسام المحل
يوجب انقسام الحال وهو باطل لان الوحدة صفة وجودية سلمنا لكن لما ذا
يلزم انقسامها من انقسام محلها وانما يلزم ان لو كان حلولها فيه حلول السريان
وهو ممنوع سلمناه لكن لا يلزم ما ذكرتم بل يرتفع الوحدة عند عروض الانقسام
للمحل اذ الوحدة والانقسام عرضان متعاقبان على الهيولى او على الجسم
على اختلاف المذهبين الوجه الثاني ان كل منقسم اي قابل للقسمة يتميز مقاطع
اجزائه بعضها عن البعض بخواص مختلفة كمقطع النصف والثلث والربع الى
غير ذلك وكل ما يكون متمايزا كذلك يكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل لامتناع
ان يكون المعدوم متصفا بخواص مختلفة فيكون كل قابل للقسمة منقسما بالفعل
متعددا بتعدد تلك الخواص العارضة لتلك المقاطع وفيه نظر لان تميز المقاطع
بالخواص المذكورة ممنوع اذ التميز موقوف على تحقق تلك المقاطع وهو عين
النزاع الوجه الثالث ان هوية الجسمين المتفاصلين بالقسمة لما ذا انقسم
بقسمين ان كانت حاصلة قبل التقسيم فهو المطلوب وهو ان كل قابل للقسمة ليس بواحد
وان لم يكن حاصلة قبل التقسيم بل حدثت بعد التقسيم لكان التقسيم اعداما للكل الاول
واحداثا للقسمين وهو باطل اذ لو جاز ذلك فعلى هذا التقدير لو شق بعوضة
براس ابرة سطح البحر فقد اعدم البحر الاول واوجد بحرين آخرين وفساده
لا يخفى على احد وفيه نظر لان مجرد الاستبعاد في هذه المسائل لا يكفي
فثبت الى غير متناه   واذ ثبت ان كل جسم قابل للقسمة ضرورة وثبت
ان كل ما يقبل القسمة ليس بواحد بهذه الوجوه الثلثة التي بيناها فثبت
ان كل جسم ليس بواحد في نفسه كما هو مذهب الحكماء والشهرستاني بل هو مركب من اجزاء

65

وتلك الاجزاء لا تنقسم بالفعل والا لكان تلك الاجزاء ذات اجزاء اخر
لما مر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو محال لوجهين
الاول ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فالواحد موجود
فيه ضرورة فاذا اخذنا ثمانية اجزاء من الاجزاء الغير المتناهية التي
تركب الجسم منها بحيث يحصل في كل جهة من جهات الجسم جزءان فيحصل جسم
متناهي الاجزاء اذ لا نعني بالجسم الا ذا حجم في الجهات الثلث ويكون نسبة
حجم هذا الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم ساير الاجسام المتناهية المقادير
التي تركبت مما لا يتناهى نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر ضرورة
لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم والا لم يكن التاليف
مفيدا المقدار بل عين العدد واذا كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف
والنظم كان نسبة مقدار ذلك الجسم الى مقدار جسم آخر كنسبة آحاده الى آحاده
ضرورة فلو كان جسم متناهي المقدار مركبا من اجزاء غير متناهية لكان نسبة الآحاد
المتناهية اعني آحاد الجسم المؤلف مما يتناهى الى الآحاد الغير المتناهية اعني
آحاد الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لما عرفت من ان نسبة
الآحاد الى الآحاد كنسبة المقدار الى المقدار لكن نسبة الآحاد المتناهية
الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه هذا خلف وفيه نظر
لانه ان اراد بالواحد ما لم ينقسم اصلا حسبما لزم من كلامه اولا فلا نسلم
ان الواحد بهذا المعنى موجود في الجسم المؤلف مما لا يتناهى اذ كل جزء من اجزائه
اذا جزئيته وحدته لا ينتهي الى حد لا ينقسم اصلا وان اراد به ما يطلق عليه
الواحد بوجه وان كان كثيرا في ذاته فلا نسلم ان المؤلف من الآحاد المتناهية
بهذا المعنى لا يكون مؤلفا مما لا يتناهى فاعرفه فانه دقيق الثاني لو تركب
الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة المعينة لتوقف قطع المسافة
على قطع اجزائها ضرورة وقطع كل جزء مسبوق بقطع ما قبله لان المتحرك ما لم يقطع

نصف المسافة لم تقطع مجموعها وما لم تقطع ربعها لم تقطع نصفها وهلم جرا
فيحصل قطع المسافة المعينة في زمان غير متناه فيكون القطع ممتنعا لتوقفه
على انقضاء زمان غير متناه الذي هو محال لكن القطع غير محال حسا فلا يتركب
الجسم مما لا يتناهى وفيه نظر لانا لا نسلم ان القطع ح يحصل في زمان غير متناه بل
في زمان مؤلف مما لا يتناهى وانقضاؤه ليس بممتنع لان كل زمان معين ح مؤلف
مما لا يتناهى ايضا فثبت ان تلك الاجزاء لا تنقسم بالفعل فقط فان قلت
المراد بقوله تلك الاجزاء لا تنقسم ان لا تنقسم اصلا قلت لو كان كذلك فقوله
ولما كانت ذات اجزاء اذ يكون ممنوعا اذ لو انقسم تلك الاجزاء بالوهم لم يلزم
كون الجسم مركبا من اجزاء بالفعل لا نهاية لها بل يلزم ان يكون في الجسم اجزاء
وهمية لا نهاية لها وهذا ليس بممتنع بل هو عين مدعى الحكيم فالوجهان المذكوران
لا يدلان على امتناعه   واما النقطة اي ايضا   الحجة الثانية
من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان النقطة موجودة بالاتفاق وهي ايضا
لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كان جوهرا كما هو عند المتكلمين حصل المطلوب
وهو وجود جوهر لا يقبل القسمة بالاتفاق وان كان عرضا لم ينقسم محلها اذ
لو انقسم محلها لانقسمت النقطة بانقسام محلها اذ انقسام المحل يوجب
انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة محال فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها
جوهر فيلزم انقسام جوهر استحال انقسامه وهو المدعى وفيه نظر لانا لا نسلم
ان النقطة موجودة بالاتفاق ممنوع اذ هي عند كثير من الحكماء من الامور الموهومة
التي لا تحقق لها في الخارج وان سلم فلا نسلم انها تنقسم بانقسام محلها وانما يلزم
ذلك ان لو كان حلولها في المحل حلول السريان   وايضا فالحركة اي اصلا
الحجة الثالثة من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان الحركة الحاضرة غير منقسمة اذ
لو كانت منقسمة لما كان الكل حاضرا لان من شأن اجزاء الحركة عدم اجتماعها في الوجود
واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة وجب ان لا ينقسم ما فيه الحركة من المسافة

اذ لو انقسم

اذ لو انقسم ما فيه الحركة الحاضرة يلزم انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة الى النصف
ما فيه نصف الحركة الى كله وقد فرضنا الحركة الحاضرة غير منقسمة هذا خلف
واذا كان ما فيه الحركة الحاضرة غير منقسم وهو جوهر فيلزم وجود جوهر لا ينقسم
وهو المدعى فثبت بهذه الحجة ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة وفيه نظر لانه
ان اراد بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها اصلا فممنوع لجواز
انقسامها بالوهم وح لا يلزم ان لا تكون الحركة الحاضرة حاضرة بكليتها اذ لا يلزم
من انقسامها بالقسمة الوهمية عدم اجتماع اجزائها في الوجود وان اراد بها
عدم انقسامها بالفعل فمسلم ولا يلزم من ذلك الا عدم انقسام محلها بالفعل
وذلك لا ينفي لجواز انقسامه بوجه آخر فعلم ان اللازم من الدليل الاول والثالث
وجود جوهر غير منقسم بالفعل فقط لا مطلقا لان الحركة ليست الا الماضي او المستقبل
واما الحال فغير موجودة لانها نهاية الماضي وبداية المستقبل وكلاهما معدومان
وح لا يلزم ما ذكرتموه لانا نقول لو كان كذلك لوجب ان لا يوجد الحركة اصلا وهو باطل
لما عرفت في باب الحركة   احتج الحكماء اي الشعب الثلاث
احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه سبعة آ ان الجوهر الفرد على تقدير وجوده
متحيز وكل متحيز فيمتنع عن غيره بالبداهة ضرورة والوجه المضيء منه غير الوجه المظلم
اذا اشرقت الشمس عليه وذلك يوجب القسمة لا محالة لان ذلك التغاير ليس لذاته بل
لتغاير وجهيه فلا يوجب الانقسام في ذاته لانا نقول ان الوجهين المتغايرين
ان كانا جوهرين ثبت المدعى وهو انقسام ذات الجوهر الفرد وان كانا
عرضين لزم تغاير محليهما والا يلزم قيام العرضين المتضادين بمحل واحد
وهو محال ب لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع كاربعة مثلا وفرضنا
فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الآخر جزءا آخر هكذا ٥٥٥٥ ٥ وتحرك
الجزءان كل منهما الى صاحبه على التساوي تحاذيا لا محالة وتلك المحاذاة انما
تكون على ملتقى جزئين كمتصل الثاني والثالث في هذا المثال فيلزم

انقسام كل واحد من الاجزاء الاربعة اعني الجزئين المتحركين والجزء الثاني والثالث
من الخط ضرورة وفيه نظر لانا لا نم جواز حركة الجزئين لان القابل للحركة هو
الجسم المتحيز مطلقا ثم كلما قطع المتحرك السريع بحركته جزءا قطع المتحرك
البطيء اقل من جزء اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يساوي البطيء السريع في جزء
ويتوقف في جزء اخر وقد بان فساده حيث بينا ان البطوء ليس لتخلل السكنات
واذا قطع البطيء اقل من جزء يلزم انقسام الجزء وهو المدعى وفيه نظر لما مر ومنها
ان الجسم الذي اجزاؤه وترية كان ظله متناهيا في بعض الاوقات كان مثل
ذلك الجسم من الظل ظل نصف ذلك الجسم فيكون لذلك الجسم نصف فينتصف
الجزء المتوسط وهو المدعى وايضا قد برهن اقليدس على ان كل خط
يصح تنصيفه وهو يقتضي انقسام الجزء في الخط المركب من اجزاء وترية ومنها
اذا فرض خط مركب من ثلثة اجزاء بحيث يكون على احد طرفيه جزء اخر ويتحرك الخط
الى اليمين جانبه ويتحرك الجزء الى الايسر معا فاذا تحرك الخط مقدار جزء فلا بد ان ينتقل
الجزء الفوقاني ايضا لانا فرضناه كذلك فان انتقل ما فوق الجزء الثاني من
الخط فهو محال لان الجزء الثاني من الخط انتقل الى حيز الجزء الاول منه الذي هو مبدء
الحركة فيلزم عدم انتقال الجزء الفوقاني لحصوله في المبدا وقد فرض انتقاله
عنه هذا خلف وان انتقل الى ما فوق الجزء الثالث من الخط فالجزء الفوقاني
قطع جزئين حين ما قطع ما تحته جزءا واحدا فيكون زمان قطع الجزء الفوقاني
جزءا نصف زمان قطع ما تحته جزءا وحركته مقدار جزء يكون نصف حركة ما تحته
مقداره فينقسم زمان حركة الجزء وحركته وهما مطابقان للمسافة فينقسم
مسافته ايضا وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نم ان الجزء الفوقاني اذا انتقل الى
ما فوق الجزء الثاني وجب ان لا ينتقل لانتقال الجزء الثاني الى مكان
الجزء الاول وانما يلزم ذلك ان لو لم ينتقل الجزء الاول من الخط عن مكانه وهو
ممنوع وايضا فالمحال انما لزم من فرض هذا المجموع ولا يلزم منه استحالة الجزء

اعني الجزء الاول من الخط جزءا ح

وايضا فيه من النسا

67

وايضا فيه من النساء وما مر في الوجه الثاني ومنها ان الجزء مشكل على تقدير وجوده
لان كل موجود متناه وكل متناه مشكل فان كان الجزء المتشكل كرة اي المحيط به
حد واحد فاذا انضم هذا الجزء باجزاء اخر وقع فيما بينها فرج لان
الكرات اذا انضم بعضها الى بعض كان شانها ذلك وتلك الفرج لا تسع
اجزاء مثل هذه الاجزاء المضمومة بعضها الى بعض لان الفرج لو تسعت
اجزاء مثل هذه فلانا نقلنا الكلام اليها فلا بد ان ينتهي الى فرج شانها ما ذكرنا
فيلزم منه انقسام الجزء ضرورة ان ما يدخل منه في تلك الفرج غير ما لا يدخل
وان كان الجزء المتشكل غير كرة اي محيط به حدود فوق واحد كانت فيه
زوايا كل منها اقل من الجزء فينقسم الجزء ايضا ومنها انه لو كان تركيب من اجزاء
لا تتجزى فاذا دارت الرحا فيهما قطع الطوق العظيم جزءا من المسافة
فالطوق الصغير اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء ضرورة او يقطع
جزءا تاما فيلزم تساوي الطوق الصغير والطوق العظيم في الاجزاء
وهو محال او يقطع الطوق الصغير تارة جزءا ويسكن تارة اخرى فيتفكك
اجزاء الرحى وهو محال ايضا حسا وكذا الكلام في الفرجار ذي الشعب الثلث
ثم قالوا الى لها الجسم ثم الحكماء بعد نفي الجزء قالوا الجسم متصل
واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه يقبل انقسامات لا نهاية لها اذ لو انتهى
الى ما يتناهى يلزم الجزء وقد ثبت استحالته فبطل مذهب الشهرستاني
ايضا والقابل لتلك الانقسامات ليس نفس الاتصال لان الاتصال يعدم
عند حصول الانفصالات والقابل يبقى مع المقبول فالقابل شيء اخر يقبل
الاتصال والانفصال ويسمى ذلك الشيء هيولى ومادة ويسمى الاتصال الحال
فيه صورة وفيه نظر اذ القابل انما يجتمع مع المقبول ان لو لم يكن المقبول
امرا عدميا والانفصال امر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم واعلم ان دليل المتكلمين
يمنع الانقسام الفعلي فقط في الاجزاء كما مر بيانه ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية فيها

لانهم نفوا الجزء بايجاب انقسامه ومما كان ما بيانه ولا تناقض بين الوجهين
بالحقيقة اذ من الجائز ان لا ينقسم تلك الاجزاء فعلا وينقسم وهما كيف وهذا هو
الذي ذهب اليه ديمقراطيس وللقائل ان يقول ان الحجة التي بينه من المتكلمين
على تقدير صحتها كما تدل على امتناع الانقسام الفعلي فقد تدل على امتناع
الانقسام بوجه تام الوجوه لانهم استدلوا فيها بالنقطة والنقطة تمنع
ان تنقسم بوجه من الوجوه لا يقال التناقض واقع بين الوجهين لان القسمة الوهمية
في الاجزاء متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية فيها لان كل الاجزاء المفروضة
متماثلة في طبيعتها النوعية والاشياء المتماثلة انما تقتضي حيث كانت شيئا
غير مختلف فيصح بين كل اثنين من تلك الاجزاء ما يصح بين فردين اخرين من الانقسام
وعدمه فيصح بين الجزئين المتباينين وهما الجزءان المتماسان من الاجزاء الموجودة
بالفعل في الجسم ما يصح بين الجزئين المتصلين وهما الجزءان الوهميان لجزء واحد
من الانفصال الرافع للاثنينية وبالعكس اي يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع
للاتحاد والانفصال ما يصح بين المتباينين فعلم ان القسمة الوهمية متداعية الى جواز
القسمة الانفكاكية واذا كان كذلك كان بين الوجهين تناقض صريح لوجوب التناقض
بين امتناع الانقسام الفعلي وبين جواز الانقسام الفعلي لانا نقول
لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء مختلفة بالماهية فلا يلزم ما ذكرتم لابتناء
كلامهم على اتحاد الاجزاء في الماهية سلمناه ولكن لم لا يجوز ان يكون تلك الاجزاء
متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك ويكون تلك الاجزاء قابلة لاتصال بعضها
ببعض وانفصال بعضها عن بعض بلا ثبت الهيولى وفيه نظر لان تلك الاجزاء
ح يكون قابلا للانفصال بحسب الطبيعة لكن عاقها عن ذلك عائق خارجي وذلك
يكفينا كما في الفلك قال المصنف وان سلم اتصال الجسم ونفي الجزء الذي لا يتجزى
فلم لا يجوز ان يقال الاتصال هو وحدة الجسم والانفصال التعدد وهما عرضان
متعاقبان على الجسم والقابل لهما الجسم لا الهيولى فلا يلزم مطلوبكم

68

فرع قالوا الى اربعة هذا الكلام الذي نحن فيه فرع على وجود الهيولى و
الصورة وهو مشتمل على اربعة فروع الفرع الاول في ان الحكماء قالوا
الصورة الجسمية لا ينفك عن المادة لوجهين الوجه الاول ان الصورة على تقدير وجودها
متناهية على ما سنبينه وكل متناه له شكل ضرورة فالصورة لا ينفك عن التناهي
والشكل فالموجب للتناهي والتشكل ليس الصورة الجسمية العامة ولا شيئا من
لوازمها والا لتساوى جزء الصورة كلها في التناهي والتشكل لاشتراكهما
في نفس الصورة الجسمية ولوازمها والموجب ايضا ليس الفاعل اي العقل المفارق
اذ لو كان هو الفاعل وحده لاستقلت الصورة بالانفعال من قبول الفصل
والوصل وقد بينا بطلانه فالموجب هو القابل اي الهيولى مع ما فيه من
الصفات من الاستعدادات المختلفة وقبول الفصل والوصل فعلم ان الصورة
لا تتجرد عن الهيولى الوجه الثاني ان الصورة قابلة للقسمة الوهمية ابدا
بناء على نفي الجزء وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية لما عرفت
من ان القسمة الوهمية متداعية الى القسمة الانفكاكية وكل ما قبل القسمة
الانفكاكية فله مادة على ما تقرر بهذه المقدمات فالصورة له مادة
ضرورة وهو المطلوب الفرع الثاني في ان الهيولى ايضا لا ينفك
عن الصورة والدليل عليه من وجهين الوجه الاول ان الهيولى لو تجردت
عن الصورة ويكون ذات وضع اي يكون قابلة للاشارة الحسية بانها هنا
او هناك فان انقسمت في جميع الجهات كان جسما اذ لا نعني بالجسم سوى
ذي وضع ينقسم في جميع الجهات وان لم ينقسم في جميع الجهات فاما ان لا ينقسم
اصلا وهو النقطة او ينقسم ولكن لا في جميع الجهات وح ان انقسم في جهة واحدة
كان خطا او في جهتين كان سطحا لكن الهيولى ليست بجسم طبيعي لكونها جزءا منه
ولا الجسم تعليمي لكون الهيولى جوهرا وكون الجسم التعليمي عرضا وليست ايضا
نقطة ولا خطا ولا سطحا لذلك فعلم ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة

وكانت ذات وضع ولو تجردت الهيولى عن الصورة وكانت غير ذات
وضع كان نسبة الهيولى الى جميع الاوضاع على السوية فاذا لحقتها الصورة
تصير ذات وضع مخصوص لاستحالة ان يكون جسما غير ذات وضع مخصوص
مع امكان حصول وضع غيره فيترجح الجايز بلا مرجح وهو محال فعلم ان الهيولى لا تجرد
عن الصورة وكانت غير ذات وضع فالهيولى لا تجرد عن الصورة مطلقا
وفيه نظر لان هذا البرهان على تقدير صحته لا يدل الا على ان الهيولى المقارنة للصورة
لا يمكن ان يتجرد عنها اما لو كان هيولى لا تقترن الصورة اصلا لكونها مخالفة
لساير الهيوليات بالنوع فالبرهان لا يتناولها الوجه الثاني هو ان الهيولى
لو تجردت عن الصورة لكانت موجودة بالفعل ضرورة وتكون مستعدة
لقبول الصورة فهذا الاستعداد لا يكون لنفسها اذ لو كان لنفسها لكانت
الهيولى مقتضية للقوة والفعل معا لكن الشيء الواحد لا يقتضي قوة وفعلا
لما مر ان الواحد لا يكون مبدأ لشيئين فيكون الهيولى ما يقتضي هذه القوة
وهي قوة قبول الصورة وما يقتضي هذه القوة هو الهيولى فيكون للهيولى
هيولى اخرى وينقل الكلام اليها ويتسلسل وانه محال واذا لم تجرد الصورة
عن الهيولى لاحتياج الصورة في التناهي والتشكل اليها ولا الهيولى عن
الصورة لاحتياج الهيولى في ان تكون بالفعل الى الصورة فلكل منهما الى
الآخر افتقار ولكنه لا افتقار هو الفرع الثالث ويتقرر ان يقول
الهيولى مفتقرة الى الصورة في بقائها وتحيزها لان بقاء الهيولى وتحيزها
بدون الصورة يقتضي تجرد الهيولى عن الصورة وانه محال لما عرفت والصورة
تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها لما عرفت ان تناهي الصورة وتشكلها
بدون المادة محال الفرع الرابع ان المادة كما لا تخلو عن الصورة الجسمية
فكذا لا تخلو ايضا عن صور اخرى نوعية وهي الجواهر الحالة في الهيولى التي
تكون مبادي للآثار المختلفة اذ لو جاز ان تخلو الهيولى عن هذه الصورة
لما اختلفت الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة

والرطوبة

69

والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية وقبول التشكل والتفكك بسهولة كالماء
او بعسر كالارض لان هذه الامور المختلفة لا يمكن ان تستند الى الصورة الجسمية ولوازمها
لكونها مشتركة والامور المشتركة لا يمكن ان تكون مبادي للآثار المختلفة ولا الى الهيولى
لكونها قابلة فلا تكون فاعلة ولا الى المفارق لان نسبته الى الجميع على السواء بل لا بد من
جواهر مختلفة ليمكن ان تكون مبادي لهذه الآثار المختلفة وهي الصور النوعية
واعلم انه الى والهيئات   اعلم ان بناء هذه الكلمات في اثبات الهيولى
والصورة وامتناع تجرد احدهما عن الاخرى على نفي الفاعل المختار والحق انه
كما سينجلي عليك في تجويز ان يوجد صورة مجردة عن الهيولى وهيولى مجردة عن الصورة
وان يختلف الاجسام في الاعراض من غير الصورة النوعية فلا يتم ما ذكروه ومع
نفي الفاعل المختار لا يتم اذ للمعترض ان يجوز انفعال الصورة بعضها من غير اقتران
بالهيولى بان يقول لم لا يجوز ان يكون الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل وحده
قوله لو كان كذلك لاستقلت الصورة بالانفعال قلنا لم قلتم انه محال وهذا
هو الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين الدالين على الفرع الاول وفيه نظر لانه لما ثبت
ان القابل للفصل هو الهيولى فهذا المنع بعد تسليم تلك المقدمة يكون غير موجه وللمعترض
ايضا ان يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية بان يقول لم
ان كل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وما ذكرتم بيانه وقد مر الجواب عنه وهذا
الاعتراض على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على الفرع الاول وللمعترض ان يجوز ايضا
اقتضاء المادة المجردة عن الصورة وضعا معينا وحيزا كذلك لا مطلقا بل
بشرط اقتران الصورة بها وتوجيهه ان يقول لا نم انه لو تجردت الهيولى عن الصورة
وكانت غير ذات وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص
لزم الترجيح بلا مرجح وانما يلزم ذلك ان لو كان الموجب للوضع المخصوص نفس الهيولى
اما اذا كانت الهيولى مع شرط اقتران الصورة بها فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر
وهذا الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين الدالين على الفرع الثاني وللمعترض ايضا

ان يكون كون الواحد مبدأ لكثير وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز ان يكون الهيولى
مبدأ للقوة والفعل على تقدير ان تتجرد عن الصورة ويكون موجودة بالفعل
قابلا للصورة وما ذكر لبيان ان هو كون الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مبدأ لكثير
ممنوع بل جاز ذلك كما مر سابقا في بحث العلل والمعلولات مع ان قابلية الهيولى
والصورة ليست اثر المؤثر حتى يكون الهيولى مبدأ لها ويلزم كون الواحد
مبدأ لكثير بل هو من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج ووجود
المادة بالفعل ايضا ليس مقتضى ذاتها حتى يكون الهيولى مبدأ له و
يلزم ما ذكرتم بل هو اما فعل الفاعل المختار او فائض من العقول على اختلاف
الرأيين فلا يلزم ما ذكرتم ورد على هذا الاعتراض على الوجه الثاني من الوجهين الدالين
على الجزء الثاني وايضا للمعترض ان يطالب الحكماء بما يوجب الاختلاف
في الصورة النوعية بان يقول اختلاف الاجسام في الاعراض ان لم يفتقر الى
صور نوعية بطل ما ذكرتم وان افتقر يلزم ان يكون تلك الصور ايضا مستندة
الى صور اخرى ويلزم التسلسل ثم المعترض يزعم اي يكون ان الحكماء يقولون الموجب
للاختلاف في الصور النوعية هو الاستعدادات السابقة في العنصريات
واختلاف الهيوليات بالماهية في الفلكيات فيقول المعترض لم لا يجوز ان يكون
ذلك ايضا سببا لاختلاف الاجسام في الاعراض والهيئات وهذا اعتراض
على الدليل الدال على الجزء الرابع واعلم ان للحكماء عن هذه الاعتراضات اجوبة
قوية يستدعي بسطا للكلام تركناها للشرط المذكور   الثالث في اقسامه
الى نهايتها   البحث الثالث في اقسام الاجسام الاجسام اما بسائط
ان لم يكن مركبة من اجسام مختلفة الطبائع كالماء الواحد او مركبات ان كانت
مركبة منها كالمواليد الثلاثة والبسائط تكون كرية الشكل بحسب الطبع اذ لو كانت
مضلعة لزم ان يقتضي طبيعة واحدة هيئات مختلفة كالزاوية وغيرها لكن ذلك
باطل لان طبيعة البسائط طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة في القابل الواحد

من الاحوال العنصريات واختلاف المواد الفلكية هو سبب لاختلاف الاجسام في الاعراض والهيئات وتوجيهه ان الحكماء لو قالوا ان الموجب للاختلاف في الصور النوعية

اي المعدن والنبات والحيوان

لا يقتضي مبا

لا يقتضي هيئات مختلفة بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وينقسم
البسائط الى فلكيات وعناصر لانها اما ان يكون متحركة بالارادة او لا فان كانت
متحركة بالارادة فهي الفلكيات والا فهي العناصر والاول اي الفلكيات افلاك
وكواكب لانها ان كانت نيرة فهي الكواكب والا فهي الافلاك والافلاك الكلية التي ثبتت
بالارصاد تسعة الفلك الاول هو الفلك الاعظم والعرش المجيد بلسان اهل الشرع
والجسم المحيط بسائر الاجسام ويدل على وجوده وجوه الاول ان الاجسام
متناهية لما سيذكر في البحث الخامس من هذا الفصل فيكون جسم هو نهاية الاجسام
ليس دونه جسم آخر وفيه نظر لان البرهان الذي سنذكره من تقف بما سنذكره
وان سلم فلا يلزم منه ذلك ان يكون ذلك الجسم فلكا لجواز ان يكون غير كري
الثاني الى فيكون كريا   هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على وجود
الفلك الاعظم وقبل الخوض في تقرير هذا الوجه لا بد من تقديم مقدمة وهي انه لما كانت
ابعاد الجسم ثلاثة ولكل طرفان كانت الجهات ستا اثنان طرفا الامتداد الطولي
ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت الفوق ما يلي
راسه والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار
عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله
واثنان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف
القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله والاربعة الاخيرة متبدلة بالفرض لان المتوجه
الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا توجه نحو المغرب يتبدل الجميع بخلاف الاولين فان القائم لو صار منكوسا
لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق
وكان الفوق والتحت بحالهما فيكون جهة الفوق والتحت متعينة بذاتها فلا بد من محدد
كري يتحدد الفوق بمحيطه والسفل بمركزه اذا عرفت هذا فلنرجع
الى حل الكتاب ونقول ان الجهة هي متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك

الاينى بالوصل اليه فيكون موجودة غير مجردة لان العدم والمفارق لا يكون
كذلك والجهة ليست بجسم لان الجسم منقسم والجهة غير منقسمة اذ لو كانت منقسمة فالمتحرك
اليها اذا وصل الى نصفها كان وان الى المتحرك ان وقف فالجهة ذلك النصف
لا الذى بعده فما فرضناه نصفا للجهة يكون نفس الجهة هذا خلف وان لم يقف
بل تحرك فحركة المتحرك ان كانت عن الجهة فكذلك ايضا يلزم ان يكون الجهة ذلك
النصف لا بعده ولئن كانت حركته الى الجهة والجهة ما بعد هذا النصف
فلا يكون هذا النصف مع ما بعده جهة وقد فرضنا الجهة مجموعهما هذا خلف
وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لان هناك قد يكون قسم اخر وهو الحركة فى الجهة
ولما ثبت ان الجهة موجودة غير مجردة وغير جسم فهى موجودة جسمانية ولا بد لها
من محدد والمحدد للجهة جسم واحد اذ لو تعدد المحدد للجهة فان لم يحط
بعض تلك الاجسام بالبعض تحدد القرب بكل واحد منها دون البعد اذ غاية
القرب بكل واحد تحصل ح واما غاية البعد عن كل منها فلا تتعين لكن المحدد
للجهة يجب ان يحدد الجهتين الحقيقيتين وان احاط بعض تلك الاجسام بالبعض فالجسم
المحاط حشو لا مدخل له فى التحديد اذ الجسم المحيط ح تحدد القرب بمحيطه والبعد
بمركزه وتحدد الجهتين معا والمحدد للجهة بسيط اذ لو كان مركبا من اجسام مختلفة
الطبائع يصح الانحلال عليه فان كل مركب كذا فانه يصح عليه الانحلال اى انفصال الاجزاء
الى احيازها الطبيعية والانحلال انما يتاتى بالحركة المستقيمة ضرورة والحركة
المستقيمة على المحدد غير جائزة لانه لو كان متحركا بالاستقامة لكان متوجها الى جهة
وح يكون الجهة متحددة قبله فلا يكون محددا للجهة وقد فرضنا كذلك هذا خلف
واذا كان المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت وفيه نظر لانا لا نم انه لو لم يحط بعض
تلك الاجسام بالبعض لم يتحدد بها الا جهة القرب لجواز ان يكون غاية القرب
من احدهما غاية البعد عن الاخر فيتحدد غاية البعد ايضا والفا لانم انه لو احاط
البعض بالبعض لكفى المحيط وانما يكفى لو كان كريا اذ لو لم يكن كريا لا يكون لم يحيط

يتحدد به القرب

يتحدد به القرب ومركز يتحدد به البعد لكن قوله فالمحاط حشو فيه لطيفة
لا تخفى على من له ادنى فطانة   الثالث الى الاجسام
الوجه الثالث من الوجوه الدالة على وجود الفلك الاعظم هو ان الارصاد
المتوالية شاهدة على ان الكواكب والافلاك باسرها تتحرك بالحركة اليومية
اعنى حركة سريعة من المشرق الى المغرب تتم دورة فى يوم بليلته بالتقريب
وعلى انها تتحرك بحركات اخر غير الحركة اليومية مخالفة للحركة اليومية فى الجهة
ومتفاوتة فى السرعة والبطؤ والمناطق واذا كان كذلك فلا بد من جسم محيط
بالافلاك والكواكب ويحركها بالحركة اليومية وهو المحدد وهذا الدليل انما يدل
على فلك تاسع محيط بالافلاك الثمانية ولكن لا يدل على احاطة هذا الفلك بجميع
الاجسام حتى يلزم ما ذكرتم   واما الخامسة الى علمه   واما الثمانية
الباقية من الافلاك فيدل على وجودها اختلاف حركات الكواكب فان حركات الكواكب
الثابتة مخالفة لحركات السبعة السيارة وحركة كل واحد من هذه السبعة مخالفة لحركة
الاخر فوجب اثبات ثمانية تحركات لامتناع استنادها الى كثرة المختلفة الى جسم
بسيط وامتناع تحرك الكواكب بالذات بان تخرق الافلاك وتحرك الكواكب
فيها كحركة السمك فى الماء لاستحالة الخرق على الافلاك لما عرفت من ان الحركة
المستقيمة على الافلاك غير جائزة والخرق انما يكون بالحركة المستقيمة
ضرورة وللقائل ان يقول لانم امتناع الخرق على الافلاك وعدم جواز الحركة
المستقيمة لو ثبت فانما ثبت فى المحدد فقط دون جميع الافلاك وان سلم استحالة
الخرق على جميع الافلاك فلم لا يكون ان يكون لكل كوكب نطاق بان ينفصل
من ثخن فلكه جسم شبيه بحلقة يكون قطر ثخنه مساويا لقطر الكوكب وذلك النطاق
يتحرك بنفسه فيحرك الكواكب او يتحرك النطاق لا بنفسه بل تابعا للكواكب
على ذلك النطاق وح لا يلزم الخرق فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر لان اثبات
هذه النطاقات مخالف للاصول والفرق بينها وبين المتمم ظاهر

وعاد الى المتعرض له فيه   هذا البحث فرع على وجود الافلاك النوع الاول
ان الافلاك باسرها شفافة لا لون لشيء منها اذ لو كانت الافلاك ملونة لحجبت نور الابصار
عن رؤية ما وراءها لان كل ملون كذلك والتالي باطل لانا نرى شيئا من الكواكب فكذا المقدم
وفيه نظر فان الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية ملونة مع انها لا تحجب الابصار عن رؤية
ما وراءها وان سلم فلا يمشي في الفلك الثامن والتاسع لان ما وراء الفلك التاسع
ليس شيئا مرئيا يستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس
عليه كوكب يستدل على كون الثامن شفافا والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة
اذ لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة او البرودة لان الطبيعة لما
اقتضت شيئا ولم يكن لها عائق عن ذلك حصل ذلك الشيء على اتم ما يمكن ولو كان كذلك لادى
الحر او البرد على عالم العناصر بسبب مجاورة العناصر الافلاك اذ العناصر عند الافلاك
كقطرة من بحر والتالي باطل فكذا المقدم وفيه نظر اذ يجوز ان يكون بعض الافلاك حارا
وبعضها باردا فاعتدل التاثير فلا يلزم ما ذكرتم والافلاك باسرها لا خفيفة
ولا ثقيلة اذ لو كانت خفيفة او ثقيلة لكان لها ميل عن المركز او اليه فكان في طباعها
ميل مستقيم وهو يستلزم لجواز الحركة المستقيمة عليها وقد عرفت استحالتها على الافلاك
وانما قال وكان في طباعها ولم يقل في طبيعتها لان الطبيعة عبارة عن مبدأ حركة الجسم
على نهج واحد من غير ارادة وهي لا تتصور في الفلكيات واما الطباع فهي تعم الاجسام
كلها اذ الطباع يقال للمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والافلاك باسرها لا رطبة
ولا يابسة لان سهولة قبول التشكل الرطب وسهولة الالتصاق التي هي عبارة
عن الرطوبة وعسر قبول التشكل وعسر الالتصاق الذي هو عبارة عن اليبوسة
لا يتم الا بالحركة المستقيمة ضرورة والحركة المستقيمة على الافلاك غير جائزة كما عرفت
والافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكمية وهي الازدياد في الحجم والانتقاص
لانه لو ازداد محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام لزم ان يكون فوقه خلاء وهو ممتنع
ومقعر الفلك المحيط مثل محدبه في الماهية فيستحيل على مقعره ما استحال على محدبه

وهو الزيادة

وهو الزيادة وهو الخلف واذا لم يتغير مقعر الفلك المحيط امتنع ذلك التغير وهو
الازدياد في محدب الفلك المحاط به وهو الفلك الثامن والا لزم التداخل ان لم يكن
بين الفلكين فرجة او وقوع الخلاء ان كان ذلك وكلاهما محالان وكذا امتنع التغير المذكور
في مقعر الفلك المحاط لان المقعر كالمحدب في تمام الحقيقة واذا امتنع على مقعر
الثامن امتنع على محدب السابع بعين ما ذكرنا الى آخر الافلاك وفي هذا التقرير
احتمال غلط لامتناع ازدياد محدب الفلك المحيط ليس لذاته بل لعدم الحيز
الذي هو شرط ازدياد المحدب ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر في الامتناع
لان الشرط وهو الحيز غير منتف ههنا ولقائل ان يدفع هذا الاحتمال ويقول
التغير على المقعر ايضا محال والا لزم التداخل والخلاء بعين ما ذكرنا فاندفع الاحتمال
الثاني انها الى بالعناصر   النوع الثاني على وجود الافلاك [illegible]
الافلاك متحركة على الاستدارة لان الاجزاء المفروضة المتماثلة في الحقيقة يصح   في الافلاك
لكل واحد من تلك الاجزاء من الوضع والموضع ما يصح للجزء الآخر لوجوب استواء
المتماثلات في جميع الاحكام والاتحاد في ذلك الجواز الا بالحركة المستديرة فيصح
الحركة المستديرة على الافلاك وكل ما صحت الحركة المستديرة عليه ولم يكن فيه مانع
ذاتي عنها ففيه مبدأ ميل مستدير فالافلاك فيها مبدأ ميل مستدير وكل ما فيه
مبدأ ميل مستدير كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول الاثر وهو الحركة المستديرة
عند حصول المؤثر وهو الميل المستدير فكل فلك يجب ان يتحرك على الاستدارة
وايضا لو بقي كل جزء من الاجزاء المفروضة للفلك على وضع معين في حيز معين دون
جزء معين من اجزاء حيز الكل مع جواز وضع آخر وحيز آخر غيره لزم الترجيح بلا مرجح
فيصح على كل جزء ما يصح على الجزء الآخر من الوضع والحيز وذلك بالحركة المستديرة
وهو المطلوب وهذان الوجهان الدالان على النوع الثاني منقوضان بالعناصر
لان الاجزاء المفروضة للعناصر متماثلة ايضا مع ان العناصر غير متحركة بالاستدارة
ولقائل ان يقول ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتي وهو وجود الميل المستقيم فيها

ولما كانت الحركة المستقيمة من الكليات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة
المستديرة كما اشرنا في تقرير الدليل اليه وانما انحصر الموانع في حيزين لان
الحركات البسيطة ثلاث حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة
ثلاثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير   واما الكواكب الى مكانه
واما الكواكب فهي اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك ارتكاز الفص في الخاتم
مضيئة بذاتها الا القمر فانه جرم كمد مستحصف يستفيد الضوء من الشمس لصقالته
كالمرآة المجلوة اذا حاذتها الشمس ويشهد لهذا الاكتساب تفاوت
نور القمر بحسب قربه من الشمس وبعده عنها كما هو مذكور في كتب الهيئة لا يقال فلعل
القمر كرة يضيء احد وجهيها بالذات ويظلم الآخر ويتحرك نصفها على مركزها
حركة تساوي حركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء الى الشمس
والمظلم الينا فاذا تحرك الفلك تحرك هذه الكرة بمقدار حركة الفلك فيظهر لنا
الجانب المضيء اولا فاولا حتى تم الفلك نصف دورة ولها ايضا نصف دورة
فيظهر لنا الجانب المضيء بتمامه فنراه بدرا واذا كان كذلك فتفاوت نور
القمر بحسب قربه من الشمس وبعده منها لا يدل على ان نوره مستفاد من نور الشمس
لانا نقول الخسوف يكون بهذا الاحتمال لان القمر يكون عند الاستقبال متوجها
الينا بنوره الذاتي واذا كان كذلك فحيلولة الارض بينه وبين الشمس لا توجب   فيلزم
خسوفه والتالي باطل لوجود الخسوف عند الاستقبالات بالشرط المذكور
في المقدم منها   واما العناصر الى الحيوانات   واما العناصر
فمنها خفيف مطلق يتحرك نحو المحيط وهو النار وهو حار يابس اي لو خلي وطبعه
ظهر عنه حر محسوس ويبس والنار مماسة لمقعر فلك القمر المسمى بالمأتم وخفيف
مضاف لا يقصد نفس المحيط بل يكون اميل الى المحيط من اكثر بقية العناصر
وهو الهواء فانه لا يطلب ما يطلبه النار لكن ميله الى المحيط اكثر من ميل الماء
والارض وكأنه خفيف بالاضافة اليهما وطبعه حار رطب على قياس ما قلنا

والهواء

73

والهواء مماس محدبه لمقعر النار وثقيل مطلق يتحرك نحو المركز وهو الارض
وطبعها بارد يابس اي لو خليت وطبعها ظهر عنها برد محسوس
ويبس ومحله الوسط بحيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم وثقيل مضاف
لا يكون طالبا لنفس المركز بل يكون اميل الى المركز من اكثر بقية العناصر وهو الماء فانه
لا يطلب ما يطلبه الارض بل ميله الى المركز اكثر من ميل النار والهواء وكأنه
ثقيل بالاضافة اليهما وطبعه بارد رطب على قياس ما عرفت وكان من حق الماء
ان يحيط بالارض كلها لان الماء بسيط وشكل البسيط الكرة الا انه لما حصل
في بعض جوانب الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية
لا جرم سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة وذلك الانكشاف
حكمة من الله تعالى ورحمة منه ليكون المواضع المنكشفة عن الماء منشأ للنبات ومسكنا
للحيوانات   ثم انها باسرها الى القوى   ثم ان العناصر كائنة
وفاسدة اي قابلة للكون والفساد وهما حدوث صورة وزوال عند تبدل   اخرى صح
الصور المختلفة على الهيولى الواحدة لانقلاب كل من العناصر الى الثلثة
الباقية اما بواسطة او بغير واسطة والذي بغير الواسطة هو فساد
احد المتجاورين وكون الآخر اما الماء فانه ينعقد ويتكون منه
الارض لان مياه بعض العيون تنعقد حجرا وذلك مشاهد والارض
تصير ماء لان الحجر يحله اصحاب الحيل وهم اصحاب الاكسير ماء سيالا والهواء
يصير ماء لان الهواء الملاصق للاناء المبرد بالثلج والجمد يصير قطرات لانا
نرى على اطراف الاناء قطرات مجتمعة وتلك القطرات تتكون من ذلك الهواء
لانها ان لم يتكون من ذلك الهواء فاما ان يحصل من الهواء المطيف بالاناء
بان كانت حاصلة في ذلك الهواء الا انها لصغرها وحرارة الهواء ما كانت
تتمكن من خرق الهواء ونزولها واجتماعها على اطراف الاناء فلما برد ذلك
الاناء برد ذلك الهواء فثقلت تلك القطرات ونزلت واجتمعت على اطراف الاناء

ادّ ترشح من ماءٍ في داخل الكوز وكان ذلك لان تلك القطرات كلما نحّيناها اجتمعت
مرة اخرى على وتيرة واحدة فلو كان كذلك لما حصلت مرة بعد اخرى
ليزول تلك القطرات عن الهواء كلها والثاني ايضا باطل وكان الواجب ان لا يوجد
تلك القطرات الا في موضع الترشح وليس كذلك اذ توجد فوق ذلك الموضع واذا
بطل القسمان تعين ان تلك القطرات انقلب اليها الهواء المطيف بالاناء والماء
يصير هواء وكذلك النار لان الماء المغلي بسبب التبخير يصير هواء والشعلة
المرتفعة تضمحل في الهواء ولا يبقى لها حرارة محسوسة وكل واحد منهما مشاهد
وان الهواء يصير نارا وذلك بالنفخ القوي في الكير وسد الطرق التي
تدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك واذا عرفت ان الارض
تصير ماء وبالعكس والماء يصير هواء وبالعكس والهواء يصير نارا وبالعكس
عرفت ان كلا منها يصير الى الثلاثة الباقية اما بغير واسطة او بها فاذن
الكون والفساد على جميعها جائز وهو المطلوب — واما المركبات اي المتوسطة
واما المركبات فانما تتكون من امتزاج هذه العناصر الاربعة
بنسب امزجة مختلفة وتلك الامزجة معدة لخلق متخالفة اي صور نوعية
لذلك فتنبض منها آثار مختلفة كما عرفت وتلك الصور اما للمعادن ان كانت
مصدرا لحفظ العناصر المتداعية الى الانفكاك فقط او للنبات ان كانت
مصدرا للحفظ مع التغذية والتنمية وتوليد المثل فقط او للحيوان
ان كانت مصدرا للحس والحركة الارادية مع ما ذكرنا والمزاج هو الكيفية
المتوسطة من الكيفيات التي للعناصر الحاصلة من تفاعل البسائط وهي
العناصر بان تتصغر اجزاء البسائط فيختلط بعضها ببعض بحيث
تنكسر سورة كل واحد من تلك البسائط سورة الآخر فيحدث كيفية متوسطة
في الجميع هي المزاج وتحقيق تنويع المزاج يستدعي كلاما ابسط لا يليق
بهذا الموضع الرابع اي [illegible] الكل

البحث الرابع في حدوث الاجسام يقول الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها
وقال ارسطو الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالشكل والمقدار
وما يجري مجراهما مما لا ينفك عنها سوى الاوضاع اللازمة عن حركاتها فانها
حادثة لان كل وضع فهو مسبوق بوضع آخر الى ما لا نهاية له والعناصر قديمة
بموادها اي هيولاها قديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا
لكان لها هيولى اخرى لما عرفت من ان كل حادث فهو مسبوق بمادة ويلزم
التسلسل واما صورها فالصور الجسمية قديمة بنوعها لان هيولاها القديمة
لا تنفك عن صورة جسمية لما مر وليست قديمة بشخصها لان كل
اتصال يعني يبطل بطريان الانفصال وكذلك انفصال لان اجزاء والصور النوعية
قديمة بجنسها لان هيولاها القديمة لا تنفك عن صورة ما من الصور النوعية كما عرفت
وليست قديمة بنوعها لما عرفت من ان كل عنصر يخلع صورته ويلبس صورة عنصر آخر
وانما قال في الصور الجسمية بنوعها وفي النوعية بجنسها لان مطلق الصورة الجسمية
طبيعة نوعية لكونها مقولة على امتدادات متفقة الحقيقة واما مطلق الصورة
النوعية فهي طبيعة جنسية لكونها مقولة على صور العناصر والافلاك وهي مختلفة
الحقيقة وقال من كان قبل ارسطو من الحكماء ان جميع الاجسام سواء كانت
فلكية او عنصرية قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وبصفاتها
ثم اختلفوا في تلك الذوات القديمة المتصفة بالصفات الحادثة فقيل
كان اصل تلك الذوات جوهرة فنظر الباري تعالى الى تلك الجوهرة بنظر
الهيبة فذابت تلك الجوهرة وصارت ماء ثم حصل الارض منه بالتكثيف
والنار والهواء بالتلطيف ~~والاجزاء بالتكثيف~~ وقيل كان ذلك الاصل
هواء وحصل منه النار بالتلطيف والاجزاء بالتكثيف وقيل كان
ذلك الاصل نارا وتكونت البواقي بالتكثيف وتكونت السماء من الدخان
وقيل كان ذلك الاصل اجزاء صغارا من كل جنس وكانت متفرقة لتنافر بينها

حادثة

وحصل السماء من دخان الناري

ومتحركة غير ثابتة في بعض الاحيان لكون العباد والعالم متشابهة حالية
عما يشغلها فمنها اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء متماثلة التئامت واتصلت   طايفة
منها بالوحدة للمناسبة وصارت جسما وقيل كان ذلك الاصل نفسا
وهيولى فعشقت النفس على الهيولى لتوقف كمالاتها على الهيولى
بوجه وتعلقت بالهيولى وصار تعلقها بالهيولى سببا لحصول اجسام
العالم بان يحصل منها صور الهيولى وقيل كان ذلك الاصل
وحدات فصارت ذوات اوضاع بسبب من الاسباب وتكونت
منها نقاط ثم ائتلفت النقاط فصارت اجساما بان حصل من النقاط
خطوط ومن الخطوط سطوح ومن السطوح اجسام وتوقف حال البحث
في كل منه. كالاقوال المنقولة عن هذه الطايفة   لنا وجوه الى اخره
وجوديا   لنا على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها وجوه الوجه
الاول انه لو حصلت الاجسام في الازل لكانت ساكنة اذ لو لم تكن
ساكنة لكانت متحركة لكن كونها متحركة في الازل باطل اذ الحركة لكونها عبارة
عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج تقتضي المسبوقية
بالغير المنافية للازل لكونه عبارة عن اللامسبوقية بالغير فعلم ان الجسم
لو وجد ازلا لكان ساكنا في الازل والساكن في الازل لا يتحرك ابدا لان
سكون الجسم ازلا ان كان لاجل ذاته اي يكون علته ذات الجسم امتنع انفكاكه
عن ذات الجسم لامتناع انفكاك المعلول عن علته واذا امتنع انفكاك السكون
عن الجسم فلا يتحرك الجسم ابدا وان كان سكون الجسم لاجل غيره اي يكون علته
غير ذات الجسم فذلك الغير لا بد وان يكون موجبا اذ لو لم يكن موجبا
لم يكن فعله وهو السكون قديما لما عرفت ان القديم لا يستند الى الفاعل
المختار ويكون ذلك الموجب الذي هو علة للسكون واجبا لذاته او
منتهيا الى واجب لذاته دفعا للدور والتسلسل كما عرفت مرارا

وح يلزم دوام السكون بدوام ذلك الموجب الواجب او المنتهي اليه
لدوام المعلول بدوام علته فلا يزول السكون ابدا لامتناع زوال
علته وهو الموجب الواجب لذاته او المنتهي اليه فعلم ان الاجسام
لو حصلت في الازل لم يتحرك ابدا واللازم باطل لان الاجسام بتخصيص
في العنصريات والفلكيات وجواز الحركة عليها مشاهد فالملزوم مثله
قيل عليه لو امتنع لذاته وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا
والا لجاز ان يصير ممكنا في وقت آخر وهو باطل لاستحالة انقلاب الممتنع
لذاته ممكنا اذ لو جاز ذلك لجاز ان يقال شريك الاله كان ممتنعا لذاته
ثم انقلب ممكنا وذلك باطل ضرورة قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته
حتى لو امكن يلزم انقلاب الممتنع لذاته ممكنا بل هو ممتنع لمانع خارجي
كالحادث اليومي فانه ممكن اليوم مع كونه ممتنعا ازلا قيل المحدد
لا مكان له لما مر فلا يكون متحركا ولا ساكنا لان الحركة عبارة عن الانتقال
من مكان الى آخر والسكون عبارة عن الاستقرار في مكان واحد اكثر
من زمان واحد واذا لم يكن المحدد متحركا ولا ساكنا بطل ما ذكرتم
من ان الاجسام لو لم تكن في الازل ساكنة لكانت متحركة لوجود الواسطة
كما بينا قلت لا نم وجود محدد ليس له مكان وان سلم وجوده
فلا شك في ان المحدد ذو وضع وذو مماسة للاجسام التي في جوفه
وح يكون اما ساكنا او متحركا لانه ان بقي على ذلك الوضع والمماسة
المعينين له فساكن وان انتقل عن ذلك الوضع والمماسة فمتحرك وح
بطل ما ذكرتم من الواسطة والحاصل ان ما ذكرتم تفسير الحركة و
السكون الاينيين وما ذكرنا تفسير الحركة والسكون الوضعيين ولا يلزم
من عدم كون المحدد ساكنا او متحركا بالحركة والسكون الاينيين عدم كونه
ساكنا او متحركا بالحركة والسكون الوضعيين قيل الازل ينافي حركة معينة

ولا ينافي حركات لا اول لها على معنى ان يكون قبل كل حركة معينة حركة لا الى نهاية.
ويكون مسمى الحركة محفوظا بتعاقب الجزئيات وح يجوز ان يكون الاجسام
متحركة في الازل بهذا المعنى قلنا الازل ينافي الحركة من حيث هي لما سبق
في مباحث الاين ان ماهية الحركة خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
فيقتضي المسبوقية بالغير قيل لم لا يجوز ان يكون السكون الازلي مشروطا
بعدم حادث فيزول السكون بسبب حدوث ذلك الحادث وح لا يستحيل
ان يكون الاجسام في الازل ساكنة ثم تتحرك ابدا قلت فيتنافى حدوث
ذلك الحادث وجود السكون ح للمنافاة بين نقيض الشرط ووجود المشروط
واذا كان حدوث الحادث منافيا لوجود السكون فيتوقف حدوث الحادث
على عدم السكون لتوقف وجود الشيء على ارتفاع منافيه فلو كان عدم السكون
موقوفا على عدم الحادث كما ذكرتم يلزم الدور وقيل قدرة الله تعالى
على ايجاد موجود معين قديمة ثم ان تلك القدرة تنقطع بوجود ذلك المعين
واذا كان كذلك فانتقض ما ذكرتم من ان الاجسام لو كانت ساكنة ازلا
امتنع زوال ذلك السكون بناء على ان الازلي لا يزول قلنا لا نم انقطاع القدرة
عند وجود المعين بل المنقطع هو تعلق القدرة به وهو ليس امرا وجوديا
والكلام في الامر الوجودي الازلي فلا ينتقض بما ذكرنا . وللقائل ان يقول
ان ادعيتم ان الامر القديم الازلي سواء كان وجوديا او عدميا لم يزل
فمنقوض بتعلق القدرة كما اعترفتم به وان خصصتم الدعوى بالامر الوجودي
فلا يتم اصل دليلكم وانما يتم ان لو كان السكون امرا وجوديا وهو ممنوع
الثاني اي دوامه دوامه   الوجه الثاني من الوجوه الدالة
على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لانها
مركبة ومتعددة اتفاقا وكل مركب ومتعدد مفتقر الى اجزائه وآحاده
التي هي غيره والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب

وذلك السبب

76

وذلك السبب لا يكون موجبا والا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط
بدوام ذاته لدوام معلوله الاول بدوام ذاته ودوام معلول المعلول الاول
بدوامه وهلم جرا فيلزم دوام جميع الحوادث وهو مح واذا لم يكن سبب
الاجسام موجبا فيكون مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت غيره
من ان القديم لا يستند الى المختار فيكون الاجسام محدثة وهو المط لا يقال
لم لا يجوز ان يوجد السبب الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام كالافلاك
ويكون تحركه شرطا لوجود هذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم من ذلك دوام
الحوادث بدوامه لان الشرط وهو الحركة غير دائم الوجود واذا لم يكن
شرط وجود الشيء دائما لم يكن ذلك الشيء دائما لانا نقول وجود هذه الحوادث
ان توقف على وجود حركة ووجود تلك الحركة لكونه حادثا على حركة اخرى وهلم جرا
لزم في الوجود اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا
لترتب المعلول على العلة كذلك واجتماع الحركات التي شانها ذلك مح
ضرورة وان توقف وجود هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها
كان السبب الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا
الحادث لاستمرار الموجب وعدم تلك الحركة بناء على امتناع اعادة المعدوم
فيلزم من دوام السبب الموجب مع عدم تلك الحركة دوام وجود هذا الحادث
وهو مح   الثالث اي الكتاب الثاني   الثالث من
الوجوه الدالة على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام
لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام حادثة
والاول اي الصغرى بين لتوارد الحركات والسكنات والاوضاع
والصفات الحادثة عليها والثاني اي الكبرى مبرهن في الفصل الثاني
من الباب الاول من الكتاب الثاني في البحث الرابع في نفي قيام الحوادث
بذاته تع   واحتج المخالف اي ولا مبرهنه   احتج المخالف المتكلم

على قدم الاجسام بوجوه الوجه الاول ان الاجسام لو كانت محدثة فلا بد لكون
لحدوثها وقت واذا كان كذلك لكان تخصيص احداثها بذلك الوقت المعين دون
وقت اخر تخصيصا بلا مخصص وانه محال الوجه الثاني ان كل حادث فله مادة
سابقة عليه لما عرفت من ان كل حادث فهو مسبوق بمادة فالمادة قديمة
دفعا للتسلسل اذ لو كانت حادثة لكانت مسبوقة بمادة اخرى ويلزم
التسلسل واذا كانت المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة لما عرفت
فالصورة ايضا قديمة لان ما لا ينفك عن القديم يكون قديما واذا كانت المادة
والصورة قديمتين فالجسم قديم ايضا لعدم توقف حصول ماهية الجسم على غيرهما
الوجه الثالث ان الزمان قديم اذ لو كان حادثا لكان عدم الزمان قبل وجوده
قبلية لا تجتمع مع البعدية والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تتحقق الا مع الزمان
فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار
الحركة كما مر فيكون الحركة قديمة ايضا لان وجود مقدار الشيء بدون وجود ذلك الشيء
غير معقول واذا كانت الحركة قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما ايضا
ضرورة وهو المطلوب واجيب عن الوجه الاول بان المخصص لاحداث الاجسام
بذلك الوقت هو ارادة الله تعالى اي تعلق ارادة الله تعالى بذلك الوقت فان قلت
نعود الكلام الى اختصاص تعلق ارادة الله تعالى بذلك فلو علل ذلك ايضا بارادة
اخرى يلزم التسلسل وكلا يلزم الترجيح بلا مرجح قلت يجوز ان يكون له تعالى ارادات متعاقبة
غير متناهية من جملتها ارادة يتوقف عليها وجود الاجسام فاذا وجدت
تلك الارادة حدثت الاجسام ولا يلزم التسلسل واجيب عن الوجه الثاني والثالث
بان مقدمات كل واحدة من الحجتين غير مسلمة ولا مبرهنة فلا تقوم حجة علينا اما
مقدمات الحجة الثانية فلانا لا نسلم ان كل حادث مسبوق بمادة حتى يلزم ان تكون المادة
قديمة ولا نسلم ايضا امتناع خلوها عن الصورة واما مقدمات الحجة الثالثة
فلانا لا نسلم ان القبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تتحقق الا بالزمان ولا نسلم ان الزمان مقدار الحركة

التسلسل صح

كما مرت الاشارة

كما مرت الاشارة الى فساد جميع هذه المقدمات واعلم ان الى ههنا
اعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت الحدوث
ثبت صحة الفناء والا فلا وفيه نظر اذ لا يلزم من ثبوت الحدوث صحة الفناء فان
النفوس الناطقة حادثة مع انها لا تقبل الفناء كما هو مذهب ارسطو
ومن تبعه والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا ان الاجسام ابدية
لا يصح عليها الفناء والعدم اذ لو عدمت هذه الاجسام فعدمها لكونه
حادثا يقع بسبب فاما ان يحصل عدمها باعدام فاعل مختار او بطريان ضد
او بزوال شرط والكل محال وقد سبق الكلام وفيه تقريرا وجوابا في البحث
الرابع من الفصل الاول من الباب الثاني من الكتاب الاول في بقاء الاعراض فلا نطول
الكتاب بالاعادة الخامس في ان ليس ثبت البحث الخامس في تناهي
الاجسام المدعى ان الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت تلك
الابعاد في خلاء او ملاء خلافا للهند فان علماءهم اثبتوا اجساما غير متناهية
لنا في المسئلة انا لو فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا اخر متناهيا مساويا
موازيا للخط الاول الغير المتناهي فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة الى
المسامتة فلا بد من حدوث نقطة في الخط الغير المتناهي يكون تلك النقطة اول
نقطة المسامتة اذ حصول المسامتة بدون اول المسامتة محال اذ لابد اذ لو كان فوقها نقطة
وح يكون الخط الغير المتناهي منتهيا بتلك النقطة التي هي اول نقطة المسامتة اذ
لو كان فوقها نقطة اخرى لكان حدوث اول المسامتة مع النقطة الفوقانية لان
المسامتة مع الفوقانية تحصل بميل عن الموازاة اقل من الميل الذي يحصل به المسامتة
مع التحتانية والميل القليل يحصل قبل الميل الكثير ضرورة وقد فرضنا اول المسامتة
مع التحتانية هذا خلف واذا لزم انقطاع الخط بتلك النقطة يكون الخط
الغير المتناهي متناهيا هذا خلف وانما قال في الدعوى الابعاد الموجودة في
ولم تقل الابعاد مطلقا اذ لا خلاف في جواز تصور بعد غير متناه انما الكلام في



في البعد الموجود خارجا في هذا الدليل نظرا لان الملازمة ممنوعة والمستند
ما ذكر في بيان بطلان التالي وايضا انما يلزم من المجموع فلا يلزم استحالة
البعد الغير المتناهي واحتج علماء الهند على مطلوبهم بان كل جسم فما وراءه
لا يخلو عن الجهة وعندكم ملا متميز فيه بعض جوانبه عن البعض ومشار اليه
حسا لان العقل يحكم بان ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله وكل ما كان متميزا ومشارا اليه
حسا يكون موجودا وكل موجود اما جسم او جسماني لما عرفت صدر الكتاب
من استحالة موجود ليس بجسم ولا جسماني فان كان جسما فقط وان كان جسمانيا
فلا بد له من مادة وهي الجسم فثبت ان كلا منا وراء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية هو المطلوب
ومنع احتجاج الهند بان التمييز المذكور ليس مما يحكم به العقل بل هو وهم محض
ليس يثبت اي بحجة الفصل الثاني اي ركن كما هو الفصل الثاني
في المفارقات وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في اقسامها
الجواهر الغايبة عن حواسنا اما ان يكون موثرة في الاجسام او يكون مدبرة
للاجسام او لا يكون مدبرة في الاجسام ولا موثرة اياها والاول اي الجواهر
الغايبة الموثرة في وجود الاجسام هم العقول العشرة عند الحكماء والملائكة
الاعلى بلسان الشرع والثاني اي الجواهر الغايبة المدبرة للاجسام وهي التي
ينقسم الى علويه
تدبر الاجرام العلوية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية في
الشرع والى سفلية وهي التي تدبر عالم العناصر والمدبرة لعالم العناصر اما
ان يكون مدبرة للبسايط وانواع الكاينات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم
اشار صاحب الوحي محمد عليه الصلاة والسلام جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك
الامطار وملك الارزاق واما ان يكون مدبرة للاشخاص الجزئية ويسمى نفوسا
ارضية كالنفوس الناطقة الانسانية والثالث اي الجواهر الغايبة عن
الحواس التي لا يكون موثرة في الاجسام ولا مدبرة اياها تنقسم الى خير بالذات
وهم الملائكة الكروبيون في لسان الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين

والى مستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء يدل على ان الجن
والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان بحسب الخير والشر لكن
المتكلمين لما انكروا الجواهر المجردة كما مر في صدر الكتاب قالوا الملائكة و
الجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة قال المصنف
هذا الذي ذكرته من التقسيمات والتوجيهات ما استنبطته من فوايد كتابيا ت والتقطته
من فوايد الحكماء وزعم ان احاطة العقل بالمذكورات من ظني كالاستدلال على انها
من فصل
هي كلها كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو الثاني اي وهو الفصل
البحث الثاني في العقول قال الحكماء العقول اعظم الملائكة واول المبدعات
وهي الموجودات التي لا يسبق وجودها عدم زماني كما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم اول ما خلق الله العقل واقوى ما استدل الحكماء به على ان اول المبدعات
العقول وجهان الوجه الاول ان للافلاك موجبا اما لحدوثها او لامكانها فالموجد
القريب للافلاك ليس الباري تعالى لان الافلاك اجسام مركبة من الهيولى والصورة والواحد
والواحد الحقيقي
واحد حقيقي لا يصدر عنه المركب الذي ليس بواحد لما عرفت فالافلاك غير صادرة
عن الواجب تعالى وليس الموجد القريب للافلاك جسما آخر غير الافلاك لدليلين
الاول ان ذلك الجسم ان احاط بالافلاك لتقدم وجوده على وجود الافلاك لتقدم
وجود العلة على وجود المعلول ووجود الافلاك متلازم لعدم الخلاء الذي يكون في جوف
ذلك الجسم المحيط فيكون ذلك الجسم مقدما على عدم الخلاء لان المتقدم على الملازم للشيء
متقدم على ذلك الشيء فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته واجبا لغيره وهو محال
وان احاطت الافلاك بذلك الجسم لزم كون الخسيس علة للشريف لكون المحيط
اعظم واشرف من المحاط والثاني ان الجسم انما يؤثر في قابل التاثير بكون
له لذلك القابل وضع مخصوص بالنسبة اليه فلا يؤثر في الهيولى اولا اذ ليس
للهيولى وضع قبل الصورة ولا يؤثر ايضا في الصورة اولا اذ لو اثر فيها لزم
ان يكون للصورة تعين قبل الهيولى واذا لم يؤثر الجسم في الهيولى ولا في الصورة

فلا يوثر في الجسم وليس الموجد القريب للافلاك ما يتوقف فعله على الجسم اعني
النفس لان ما يتوقف فعله على الجسم لا يصدر عنه ما هو اول الاجسام وهو
الافلاك ضرورة واذا لم يكن الموجد القريب للافلاك البارى تعالى ولا الجسم
واجزاؤه ولا النفس فالموجد لها جوهر مجرد يستغني عن الاداة والآلات
وهو العقل وفيه نظر لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه المركب وقد مر الكلام عليه
ولا نسلم ان المحيط اشرف من المحاط ولا نسلم ان الجسم لا يوثر الا في قابل له وضع بالنسبة اليه
لا بد لهذه المقدمات من دليل   الثاني الى تحت العرش   الوجه الثاني
على ان اول المبدعات هو العقول هو ان الصادر من الله تعالى اولا ليس العرض
لان العرض لا يتقدم على الجوهر والصادر اولا علة لما عداه من الممكنات
فلو كان العرض هو الصادر الاول لكان متقدما على ما عداه من الممكنات
ومن جملتها الجوهر فيتقدم العرض على الجوهر وهو محال والصادر من الله تعالى
ليس بجسم لان الجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر كالهيولى والصورة لما سبق
في الدليل الثاني على ان الموجد القريب للافلاك ليس هو جسما اخر غير الافلاك
والصادر هو اولا ليس هيولى ولا صورة لوجهين الاول انه لو كان احدهما
علة للاخر لتقدم احدهما على الاخر لكن ليس احدهما متقدما على الاخر كما
عرفت في الدليل المذكور والثاني ان الهيولى قابلة للصورة فلا يكون
علة فاعلة لها فلا يكون الهيولى هو الصادر الاول وان تغير الصورة مستفاد
من الهيولى فلا تصدر الهيولى عنها فلا يكون الصادر الاول هو الصورة
وليس الصادر الاول شيئا يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لما مر فهو عقل
وهو المطلوب وفيه الانظار المذكورة في الوجه الاول فلا احتياج الى الاعادة
ونظر اخر وهو انا لا نسلم ان القابل لا يكون فاعلا فلا يتم الوجه الثاني من الوجهين
الدالين على ان الهيولى ليس هو الصادر الاول وبهذا العقل بلا شك
وجود من المبدأ الاول ووجوب بالنظر الى المبدأ الاول وامكان من ذاته

ويكون به كل الوجود سببا لعقل اخر وبذلك الوجوب سببا لنفس فلك وبذلك الامكان
سببا لجسم فلك ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل اخر وفلك اخر ونفس ذلك الفلك
كلاهما وهلم جرا الى العقل العاشر الذي لا يصدر عنه عقل بل كليات العناصر المسمى
بالعقل الفعال بلسان اهل الحكمة المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة
صفا كما هو المؤثر في عالم العناصر المفيض لارواح البشر على ابدانهم عند استعدادها
لتعلق النفوس بها فهذا العشر من العقول مما ظهر بالدليل على معنى انه لا يكون
اقل منها واما انها تنحصر في هذا العشر فمما لا مجال للعقل فيه لجواز ان يكون غير متناهية
او محصورة في عدد غيره واعلم ان ضعف هذا الكلام بين لانه ان لم يجز ان يصدر
عن العقل بهذه الجهات شيء بطل ما ذكروا وان جاز فما الدليل على انتهائه الى العقل
العاشر ولهذا قال بعضهم ان الكلام في اثبات العقول يشبه كلام الصوفية
لا سيما وقد بينا ضعف اكثر مقدماته كما مر في تقرير الوجه الاول والثاني
قال المصنف ويشبه ان يكون القلم هو العقل الاول لقوله عليه السلام اول ما خلق الله
القلم فقال اكتب فقال اي القلم ما اكتب فقال اي الله تعالى القدر ما كان وما
هو كائن الى الابد ويشبه ان يكون اللوح المكتوب عليه ذلك الخلق الثاني
اي المخلوق الثاني لاستحالة الكتابة من غير شيء يكتب عليه ويشبه ان يكون
ذلك اللوح المحفوظ هو العرش او متصلا به لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته
تحت العرش   فرع الى تقريرها   هذا فرع على وجود العقول
لما كانت العقول جواهر مجردة لم يكن حادثة لما عرفت من ان كل حادث مادي
ولا فاسدة لان كل فاسد يكون فساده حادثا لحصوله بعد البقاء وكل حادث
مادي لما مر وكانت انواعها منحصرة في اشخاصها لما عرفت في النوع المذكور
في البحث الثالث من الفصل الثالث من الكتاب الاول من ان تعدد اشخاص
الطبيعة الواحدة انما يكون بحسب المواد ويكون جامعة لكمالاتها بالفعل لان
حدوث الكمالات يقتضي المادة كما مر والى ما ذكرنا اشار المص بقوله لما سبق

من شبههم ان مقابل هذه الامور لا يكون الا ماله مادة وكانت عاقلة لذواتها لحضور
ذواتها عندها وكون التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول عند العاقل وكانت
عاقلة لجميع الكليات لامكان مقارنة صور الكليات اياها ووجوب حصول ما هو ممكن لها
وكون الادراك عبارة عن مقارنة صور المدرك للمدرك وكانت غير مدركة للجزئيات لما سنذكره
في البحث الرابع من هذا الفصل   الثالث انهما محالان عليها   البحث الثالث
في اثبات النفوس الفلكية احتج الحكماء على ذلك بان حركات الافلاك على الاستدارة غير طبيعية
لان الحركة الطبيعية طلب حالة ملائمة وهرب عن حالة منافرة فلو كانت حركات الافلاك
طبيعية لكان المطلوب بالطبع بعينه مهروبا عنه بالطبع وذلك لان كل نقطة تتحرك اليها
الفلك بالحركة المستديرة تتحرك عنها بعينها ايضا لكن كون المطلوب مهروبا عنه بالطبع محال
فحركات الافلاك ليست طبيعية ولا قسرية ايضا لوجهين الاول ان القسر انما يكون على
خلاف الطبع اي الحركة القسرية هي التي تكون على خلاف الحركة الطبيعية ولما لم تكن
الفلكيات متحركة بحركة طبيعية استحال ان تتحرك قسرا الثاني ان الحركة القسرية انما تكون
على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطء فلو كانت الفلكيات تتحرك قسرا
وجب ان تتحرك في جهة واحدة بمقدار واحد من السرعة والبطء وليس كذلك حسا
وفيه نظر لجواز ان يكون هناك قواسر مختلفة فلذلك تختلف في الجهة والسرعة والبطء
واذا ثبت ان حركة الفلكيات ليست طبيعية ولا قسرية ثبت انها ارادية واذا
ثبت ذلك فالفلكيات متحركات لامتناع صدور الحركة من غير محرك وتلك المحركات
تكون مدركة لما عرفت من ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة شاعرة وتلك
الحركة هي اما متخيلة واما عاقلة والاول وهو كون المحركات متخيلة باطل لان
التخيل الصرف من القوى الجسمانية فلا تتبعه حركات دائمة باقية على نظام واحد
لما ستعرف من ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية فثبت
انها عاقلة وكل عاقل مجرد لما سنذكره فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة
عاقلة وتسمى تلك الجواهر المجردة العاقلة هي المبادي القريبة للتحريك اعني انها

ليست مباشرة للتحريك لان حركات الافلاك جزئية متجددة متصرمة والحركات
الجزئية المتجددة المتصرمة منبعثة عن ارادة جزئية لاستحالة ان يكون متعلق الارادة
الكلية حركة جزئية والارادات الجزئية تابعة لادراكات جزئية ضرورة كون المحركات
للحركات الجزئية مدركة لها والادراكات الجزئية لا تحصل للمجردات لما سنذكره في البحث
الرابع من هذا الفصل فثبت ان تلك المجردات ليست هي المبادي القريبة للتحريك
بل تلك الارادات الجزئية التي هي اسباب لتلك الحركات الجزئية حاصلة لقوى جسمانية
فايضة عن تلك المجردات على الاجسام الافلاك وشبيهة بالقوة الحيوانية الفايضة
عن نفوسنا الناطقة على ابداننا وتسمى هذه القوى نفوسا جزئية منطبعة وتلك
الجواهر نفوسا ناطقة مفارقة والمشهور ان الفلكيات عارية عن الحواس الظاهرة
والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار
وهما محالان عليها لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى حالة
غير ملائمة ثم يرجع الى الحالة الملائمة فيلتذ او ينتقل من مخيل له فيغضب والثابت
بان الفلكيات لا تنفعل ولا تتغير من حال الى حال وفيه نظر   الرابع الى
الجسمية   البحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة والمراد بتجردها كونها غير جسم
ولا جسماني وهذا هو مذهب الحكماء ومذهب حجة الاسلام من الاشاعرة ويدل
على تجردها العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وبسائر
البسائط كالعقول غير منقسم والا اي وان كان منقسما فجزء هذا العلم ان كان علما
بذلك المعلوم البسيط كان الجزء مساويا للكل في تمام الحقيقة وهو محال وان لم يكن
جزؤه علما بذلك فمجموع الاجزاء ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فكذلك المجموع
لانه يقتضي ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هذا خلف وان استلزم المجموع
امرا زائدا على الاجزاء فنعود الكلام الى ذلك الزائد ويتسلسل فثبت ان العلم
بالله غير منقسم فمحله ايضا يكون غير منقسم اذ لو كان منقسما يلزم انقسام العلم
بالله لان الحال في المنقسم منقسم وقد بينا انه غير منقسم هذا خلف واذا ثبت

ان محل العلم بانه غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد ثبت
ان محل العلوم اعني العلم بانه والعلم بسائر البسائط ليس بجسم ولا جسماني فيكون
مركبا مع انها ليست باجسام وان سلم ان النفوس متحدة بالماهية في النوع
وانها لا تعدد ولا ابدان فلم لا يجوز ان يتعدد قبل هذه الابدان بتعدد الابدان
الى غير النهاية فان قلت يلزم التناسخ والتناسخ باطل قلنا بحديثكم الحق
في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس لانكم تستدلون عليه على ما مر
وهو ان البدن شرط لحدوث النفس فالبدن اذا استكمل فاض
عليه من واهب النفوس نفس لعموم الفيض ووجود الشرط وهو البدن
فاذن وجب ان يحدث عند حدوث كل بدن نفس متصلة به فلو اتصلت
نفس اخرى ولا يكون لشخص واحد نفسان اي ذاتان وهو باطل
لان كل احد يجد ذاته واحدا لا اثنين واذا امتنع اتصال نفسين ببدن امتنع
التناسخ وهو ان يتصل نفس ببدن بعد خرابه ببدن اخر لان لحدوث ذلك البدن
لا جرم يحدث نفس اخرى يتصل به فاذا اتصل به نفس البدن الموجود قبله لزم
ان يتصل ببدن نفسان وانه باطل لما عرفت فعلم ان ابطال التناسخ
مبني على حدوث النفس فاثبات حدوثه به دور السادس الى اخر
الحكم البحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية ظهور قواها
قال الحكماء النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة للبدن لما عرفت من انها
جوهر مفارق الذات لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق
وسبب تعلقها بالبدن هو توقف كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية
على البدن لما علم من ان النفس في مبدا امرها خالية عن العلوم وبلا واسطة
تقدر على اقتناء الكمالات والنفس تتعلق اولا بالروح المنبعث عن
القلب اعني البخار المتكون من لطف اجزاء الاغذية فتفيض من النفس
الناطقة على ذلك الروح قوة تسري بسريان الروح في الشرايين الى اجزاء البدن

واعلم

81

فنقول هذه القوة في كل عضو قوى يليق بذلك العضو ويحصل بها نفع ذلك العضو اي تحصيل
الغذاء وتشبيهه والصاقه باذن الحكيم العليم كما هو مسطور في الكتب الطبية
بتفاصيلها وهي باسرها الى بالحس والقوى التي انما يختص على
البدن باسرها تنقسم الى قوى مدركة والى قوى محركة والقوى المدركة تنقسم
الى قوى ظاهرة والى قوى باطنة اما القوى الظاهرة فهي المشاعر الخمس الاول
البصر وادراك البصر المبصرات انما يكون بسبب انعكاس صورة من المرئي الى الحدقة
وبسبب انطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة بحيث يحصل زاوية مخروط مفروض
قاعدته ذلك المخروط سطح المرئي ولاجل ان الابصار يكون بانطباع صورة المرئي
في جزء من الحدقة على هذا الوجه يرى القريب اعظم من البعيد لكون تلك الزاوية اكبر
كما تبين في موضعه وقيل الابصار بواسطة اتصال شعاع مخروطي الشكل يخرج من
الحدقة الى المرئي ومنع هذا القول بان الابصار لو كان بخروج الشعاع لتشوش
~~الابصار بهبوب الرياح ضرورة ويجب ان لا يرى المقابل ويرى غيره ما اتصل~~
والا جسماني فنضم كبرى لقولنا النفس محل العلوم ليلزم ان النفس ليس بجسم ولا جسماني
وهو المط ونوقض هذا الدليل بالنقطة والوحدة وتوجيهه ان يقال سلمنا ان
العلم بانه غير منقسم لكن لا نم ان محله غير منقسم قوله لان الحال في المنقسم منقسم قلنا لا نم
ذلك فانه منقوض بالوحدة فانها قائمة بكل موجود حتى الكثرة وبالنقطة فانها قائمة
بالخط المنقسم في الطول ولا يلزم من انقسام محلها انقسامهما وايضا منقوض بانقسام
الجسم الى ما يساويه في الجسمية وتقريره ان يقال لا نم ان العلم بانه غير منقسم قوله لانه
لو كان منقسما لجزؤه ان كان علما به لزم تساوي الجزء والكل في تمام الماهية
وهو مح قلنا لا نم استحالته فانه منقوض بالجسم فان الجسم الواحد كالماء الواحد
ينقسم الى جسمين متساويين في الحقيقة وانت اذا تاملت في النقوض الثلاثة
وجدت الترتيب الطبيعي ان يقدم الثالث على الكل ولكن قرنا في الايضاح
الثاني الى وهذا البياض الوجه الثاني من الوجوه العقلية

وان العاقل اعني النفس قد يدرك السواد والبياض معا لكونه حاكما بالتضاد
بينهما فيحصل فيه صورتهما فلو كان العاقل لها جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد
والبياض وهو محال ومنع هذا الوجه بان الحاصل في العاقل صورة السواد والبياض
العقليين ولا تضاد بينهما انما التضاد بين السواد والبياض الخارجيين فلا يلزم
ما ذكرتم ونوقض هذا الوجه ايضا بتصور هذا السواد وهذا البياض فان
المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم او الجسماني عند الحكماء دون النفس مع عدم التضاد
بينهما الثالث اي كالاجتماع الوجه الثالث من الوجوه العقلية
وانه لو كان العاقل اي النفس جسما او حالا في الجسم بان يكون حالا في عضو من قلب
او دماغ مثلا لزم تعقل ذلك العضو دايما او لا تعقله دايما لان التعقل انما يكون
بمقارنة صورة المتعقل للمتعقل فالصورة الحالة في مادة ذلك العضو الذي هو محل
العاقل ان كفت في تعقل ذلك العضو لزم تعقل ذلك العضو دايما لان تلك الصورة
مقارنة للعاقل دايما وكافية في تعقله وان لم تكف تلك الصورة في تعقل ذلك العضو
امتنع تعقله دايما اذ لو جاز تعقله فانما يكون بمقارنة صورة اخرى للعاقل
في تلك المادة متجددة فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة باعراض بعينها
صورتان متماثلتان لشيء واحد معا لما عرفت من ان تغاير اشخاص نوع واحد
انما يكون بتغاير المواد لكن ذلك باطل لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة
واحدة فثبت ما ذكرنا من الشرطية وهو ان العاقل لو كان جسما او حالا فيه لزم تعقل
ذلك الجسم دايما او لا تعقله دايما واللازم باطل لانا لا نعقل عضوا دايما ولا نعقل
عن عضو دايما فالملزوم وهو كون العاقل جسما او حالا فيه باطل وهو المطلوب وهذا
الوجه ضعيف لان الصورة العقلية عرض فلا تماثل الجوهر اي الصورة الخارجية
لذلك العضو حتى يلزم اجتماع المثلين ان لو كان تعقل الجسم بصورة اخرى
وايضا الصورة التي بها تعقل ذلك العضو حالة في القوة العاقلة الحالة في
العضو والصورة الخارجية للعضو حالة في مادته ولا دليل على امتناع مثل هذا
الاجتماع

الرابع اي ممنوعة الوجه الرابع من الوجوه العقلية ان القوة
العاقلة تقوى وتقدر على تعقل معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك
الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها وهو ظاهر ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك اي تقدر
على ادراك معقولات غير متناهية لما سنذكره في باب الجواهر والاجسام فالقوة العاقلة
ليست من القوى الجسمانية وهو المطلوب واعترض على هذا الوجه بان عدم تناهي المعقولات
للقوة العاقلة ان عنيتم به ان القوة العاقلة لا تنتهي في الادراك الى معقول لا تقوى
على تعقل معقول آخر فالقوة الخيالية ايضا كذلك لانها لا تنتهي الى متخيل لا تقوى
على تخيل متخيل آخر فيبطل ما ذكرتم من ان لا شيء من القوى الجسمانية كذلك وان عنيتم
به ان القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة فهو ممنوع فيبطل
قولكم القوة العاقلة تقدر على معقولات غير متناهية الخامس اي جزئية
الخ الوجه الخامس من الوجوه العقلية ان الادراكات الكلية كادراك طبيعة
الانسان وطبيعة الحيوان ان حلت في جسم لكون محلها مختصا بمقدار وشكل
ووضع معينة لزم اختصاص تلك الادراكات بمقدار ووضع وشكل
تبعا لمحلها فلا تكون تلك الادراكات صورة مجردة لافترانها بالمشخصات
والكلية لا بد لها ان تكون مقولة على الافراد التي لا تكون لها ذلك المقدار والوضع
والشكل فلا تكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف واعترض على هذا الوجه
بان كلية الصور عبارة عن انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت
ماهية الاشخاص مجردة عن اللواحق الخارجية فلا تنافي ان تلك الصور لو اقترنت
بمقدار وشكل ووضع معينة بتبعية المحل لا تكون كلية اذ هي مطابقة لماهية
الاشخاص اذا اخذت مجردة وبان تجرد الصورة العقلية مجردة لا يقدح
في كليتها وتجردها شيء مما عرض لها بسبب المحل اذ لو كان قادحا لانتقض
الالزام بان نقول الادراك الكلي حال في نفس جزئية فيكون جزئية فيثبت ان ما عرض
لها بسبب المحل لا يقدح في كليتها ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال

واما النقل الى الاعلى تجردها   هذا ظاهر على الشرح   واختلف الى المراد
اختلف المنكرون للنفس فقال ابن الراوندي ان النفس المشار
اليها بقوله انا جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية
في البدن سريان ماء الورد في الورد وقيل ان النفس مكونة في الدماغ
مبدأ للحس والحركة لجميع البدن وقيل ان النفس قوة في القلب مبدأ لجميع حيوة
البدن ولا فاعليها المخصوصة بها وقيل ان النفس هي ثلاث قوى احديها
في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة اي الحاكمة والقوة الثانية في القلب
وهي النفس الغضبية وتسمى قوة حيوانية والقوة الثالثة في الكبد وهي النفس
النباتية والشهوانية وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة اعني الدم والصفراء
والبلغم والسوداء وقيل هي المزاج الخاص لكل شخص من اشخاص الانسان ومنهم
من قال غير هذا ولسنا الان في بيان تفصيل جميع المذاهب   الخامس الى
الحدوث به دور   البحث الخامس في حدوث النفس المليون لما يعتقدوا
ان ما سوى الواحد الواجب لذاته محدث والنفس ما سوى الواجب اتفقوا
على حدوث النفس لكن منهم من جوز وا حدوث النفس قبل حدوث البدن لما
روي في الاخبار النبوية انه قال ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفي
عام فهذا الخبر دال على حدوث النفس قبل حدوث البدن ومنع حدوث
النفس قبل حدوث البدن قوم آخرون لقوله تعالى بعد ذكر خلق البدن
وذكر اطواره ثم انشأناه خلقا آخر فان هذه الاية تدل على ان الخلق
الاخر متأخر في الوجود عن البدن والمراد بالخلق الاخر هو النفس فيكون
حدوث النفس متأخرا عن حدوث البدن وقال ارسطاطاليس ومن قبله
من الحكماء يعني افلاطون فانه قديم لي ان النفس حادثة بشرط حدوث النفس
بحدوث البدن واحتج على ذلك بان النفوس متحدة بالنوع والماهية اذ
لو اختلفت بالماهية لكانت مركبة لاشتراكها في كونها نفسا وما به الامتياز

غير ما به الاختلاف فيلزم ان يكون كل نفس مركبا منهما وكل مركب جسم فكانت النفس
جسما وهو مح فثبت ان النفوس متحدة بالنوع والماهية واذا لزم ذلك لزم ان تكون
حادثة عند حدوث البدن اذ لو وجدت قبل البدن لكانت واحدة
غير متعددة لان تعدد افراد النوع الحقيقي انما يكون بالمادة كما عرفت من مادة
النفس البدن فلا يتعدد النفس قبل البدن فثبت ان النفوس لو وجدت قبل
البدن لكانت واحدة غير متعددة ثم اذا تعلقت بالبدن ان بقيت واحدة
كما كانت قبل التعلق بالبدن كل احد اعني محل علوه غير نفس الاخر
فيلزم ان يعلم كل احد ما علمه الاخر وهو ليس كذلك وان لم يبق واحدة
كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم فعلم ان النفس لو كانت قبل البدن يلزم
احد هذه الامور المحالة فوجودها قبل البدن محال وقيل على هذا الاحتجاج
بان المفهوم من كون الشيء نفسا كونه مدبرا للبدن وهذا المعنى امر عرضي
بالنسبة الى ذات النفس فلا يلزم تركب النفوس من الشركة في هذا
المعنى اذ الاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب في الماهية لجواز ان تكون
النفوس مختلفة بتمام الماهية كالضدين فانهما مع اختلافهما في تمام
الماهية يشتركان في الاختلاف الذي من عوارضهما وان سلم تركب النفوس
فلا نم ان كل مركب جسم وكيف يكون كل مركب جسما والحال ان المجردات
كالعقول والنفوس عندكم متشاركة في الجوهرية ومتخالفة بالماهية
فيكون مركبة مع انها ليست باجسام وان سلم ان النفوس متحدة بالماهية
والنوع وانها لا تتعدد الا بتعدد الابدان فلم لا يجوز ان يتعدد قبل
هذه الابدان بتعدد ابدان اخر الى غير النهاية فان قلت يلزم التناسخ
والتناسخ باطل قلنا عمدتكم الوثقى في بطلان التناسخ مبني على حدوث
النفس لانكم تستدلون عليه على هذا الوجه وهو ان البدن بشرط حدوث
النفس فالبدن اذا استكمل فاض عليه من واهب النفوس نفس لعموم الفيض

ووجود الشرط وهو البدن فاذ وجب ان يحدث عند حدوث كل بدن
نفس يتصل به فلا يتصل به نفس اخرى ولا يتكون لشخص واحد نفسان اي
ذاتان وهو باطل لان كل احد يجد ذاته واحدا لا اثنين واذا امتنع
اتصال نفسين ببدن امتنع التناسخ وهو ان يتصل نفس ببدن بعد خرابه
بدن آخر لان حدوث كل البدن لا بد ان يحدث نفس اخرى يتصل بالبدن فاذا اتصل
الموجود فقد يلزم ان يتصل ببدن نفسان وانه باطل لما عرفت فعلم
ان ابطال التناسخ مبني على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس مع
دور السادس اي باذن الحكيم البحث السادس
في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تصرفها فيه قال الحكماء النفس
غير حالة في البدن ولا مجاورة للبدن لما عرفت من انها جوهر مفارق
الذات لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها
بالبدن هو توقف كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية لما علم من
ان النفس في مبدا امرها خالية عن العلوم بواسطة تقدر على
كمالات اقتناء الكمالات والنفس تتعلق اولا بالروح المنبعث من القلب
اعني البخار المتكون من لطف اجزاء الاغذية فيفيض من النفس
الناطقة على ذلك الروح قوة تسري بسريان الروح في الشرايين
الى اجزاء البدن واعماقه فتثبت بهذه القوى في كل عضو قوى تليق
بذلك العضو ويكمل بها نفع ذلك العضو اي تحصيل الغذاء وتشبيهه
والصاقه باذن الحكيم العليم كما هو مسطور في الكتب الطبية مفصلا
وهي باسرها اي بالملموس والقوى التي يفيضه
على البدن باسرها تنقسم الى قوى مدركة والى قوى محركة والقوى
المدركة تنقسم الى قوى ظاهرة والى قوى باطنة اما القوى الظاهرة
فهي المشاعر الخمس الاول البصر وادراك البصر للمبصرات انما يكون

84

الحدقة
بسبب انعكاس صورة من المرئي الى الحدقة وبسبب انطباع تلك الصورة في جزء من
تحت يحصل زاوية مخروط مفروض قاعدته ذلك المخروط سطح المرئي ولاجل ان الابصار
يكون بانطباع صورة المرئي في جزء من الحدقة على هذا الوجه يرى القريب اعظم من البعيد
لكون تلك الزاوية اكبر كما بين في موضعه وقيل الابصار بواسطة
شعاع مخروطي الشكل يخرج من الحدقة الى المرئي ومنع هذا القول
بان الابصار لو كان بخروج الشعاع لتشوش الابصار بهبوب الرياح
ضرورة تجاذبه فلا يرى المقابل ويرى غيره ما اتصل به الشعاع وكان على العكس
المشعر الثاني السمع وسبب ادراك السمع المسموعات وصول الهواء
المتموج الى الصماخ والسمع قوة مستودعة في العصب الذي في مقعر
الصماخ المشعر الثالث الشم وهو قوة مستودعة في زائدتين
شبيهتين بحلمتي الثدي في مقدم الدماغ ويدرك الروائح بوصول
الهواء المتكيف بالروائح الى مقدم الدماغ وقيل ادراك الروائح بسبب
وصول الهواء المخلوط بجزء متحلل من ذي الرائحة ومنع هذا القول
بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع
يصل اليها الرائحة المشعر الرابع الذوق وهو قوة منبثة في العصب
المفروش على جرم اللسان وادراك الذوق للاشياء انما يكون
بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق وبسبب وصول المذوق الى العصب
المذكور المشعر الخامس اللمس وهو قوة منبثة في جميع جلد
البدن وادراك اللمس للاشياء انما يكون بالمماسة والاتصال
بالملموس واما الباطنة اي وانقسام النفس وهو
فخمس واما القوى الباطنة فخمس ايضا الاول من القوى الباطنة
الحس المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات باسرها لان كل
ما يدركه كل واحد من المشاعر الخمسة الظاهرة تتادى صورته اليه

فان الحكم على هذا المحسوس بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة
يجب ان يحضره المحكوم به وعليه فلا بد فينا من قوة تدرك صور هذه المحسوسات جميعا
والا لما امكننا الحكم بذلك وتلك القوة هو الحس المشترك لما ذكرنا ومحل هذه القوة
مقدم البطن الاول من الدماغ الثانية منها الخيال وهي قوة تحفظ صور المحسوسات
بعد غيبوبتها وهذه القوة غير الحس المشترك لان ادراك الصور غير حفظها
ومحل الخيال موخر البطن الاول لموضعها البطن الاول من الدماغ الثالثة منها
القوة الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة
زيد وعداوة عمرو وزعم المصنف ان محلها مقدم البطن الاخير من الدماغ وهو سهو لان
محلها اخر البطن الاوسط تشهد به كتب الشيخ الرئيس الرابعة منها الحافظة
وهي قوة تحفظ ما تدرك الوهم ومحل هذه القوة بزعم المصنف موخر البطن
الاخير وهو ايضا سهو بل محلها البطن الاخير اذ ليس في البطن الاخير قوة سوى هذه
دل عليه كتب الشيخ الرئيس الخامسة منها القوة المتصرفة وهي القوة
التي من شانها التحليل والتركيب بين الصور الماخوذة من الخيال تارة وبين
المعاني الماخوذة من الحافظة اخرى كما نتصور انسانا عديم الراس وهو
التحليل وكما نتصور انسانا ذا راسين وهو التركيب وتسمى هذه القوة
مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم والمراد من الاستعمال
ان يتصرف القوة بواسطتها في المدركات ومحلها الدودة التي في وسط
الدماغ اعني مقدم البطن الاوسط لتكون واسطة بين الصور والمعاني
والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال الفعل
بخللها اي اذا عرض افة لعضو من الاعضاء المذكورة اختل امر تلك
القوة المختصة به فالمدركة للجزئيات اولا هي هذه القوى والنفس انما
تدرك الجزئيات بواسطة تلك القوى وانطباع صور هذه الجزئيات في
هذه القوى لا في النفس لانا لو تصورنا مربعا له جناحان كل منهما مربع ايضا

وتصورنا النفس يلزم تغاير محل الجناحين ضرورة فيلزم انقسام النفس
وهو محال   واما المحركة اي اخر الية   واما القوى المحركة
فتنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فتنقسم
الى قوة باعثة على الحركة وهي تحث اما على جلب النافع وتسمى القوة الشهوانية
او تحث على دفع الضار وتسمى القوة الغضبية والى قوة محركة تحرك الاعضاء
بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدا القريب للحركة وهي
قوة منبثة في مبادي العضلات واما القوة المحركة الطبيعية فهي المتصرفة
في امر الغذاء اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاول اي القوى المتصرفة
في الغذاء لبقاء الشخص قسمان القسم الاول الغاذية وهي التي تحيل
الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل والقسم الثاني النامية
وهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب طبيعي الى غاية النشو
انما قلنا على تناسب طبيعي احترازا عن الاورام وقولنا الى غاية النشو
احترازا عن السمن بعد سن الوقوف والثانية اي المتصرفة في الغذاء لبقاء
النوع ايضا قسمان الاول المولدة وهي التي تفصل جزءا من الغذاء بعد
الهضم الرابع ليصير مادة لشخص اخر والقسم الثاني المصورة وهي التي
تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور والتخطيط وتفيدها القوى
واعلم ان المفيد للقوى نفس المولود لا المصورة التي في رحم الام
وتخدم هذه القوى الاربع اعني الغاذية والنامية والمولدة والمصورة
قوى اربع اخرى اولها الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه اعني
ما يصلح ان يصير جزءا من المغتذي وثانيها الهاضمة وهي التي تغير الغذاء
الى ما يصلح ان يكون جزءا من المغتذي بالفعل ولهذه القوة اربع مراتب
المرتبة الاولى عند المضغ ولهذا يفعل الحنطة الممضوغة في انضاج
الدماميل ما لا يفعله المطبوخة المرتبة الثانية في المعدة وهي ان يصير

وهي ان تصير الكيلوس اخلاطا هي الدم والصفراء والسوداء والبلغم المرتبة
الرابعة في الاعضاء وهي ان تصير الغذاء بالمزاج مشابها للعضو هذا ما ذكره
المصنف وهو ليس كذلك لان الشيخ الرئيس ذكر في القانون ان الغذاء له اربعة
هضوم الاول في المعدة وابتداؤه عند المضغ بسبب ان سطح الفم متصل
بسطح المعدة فاذا انهضم الغذاء في المعدة صار بواسطة المشروب عاليا
شبيها بماء الكشك الثخين ثم انه بعد ذلك ينجذب لطيفه الى الكبد في طريق العروق
المسماة ماساريقا وحينئذ ينطبخ في الكبد مرة اخرى فيحدث الاخلاط الاربعة ثم ان
للدم وما يجري معه في العروق هضما ثالثا واذا انتشر على الاعضاء فلنصيب
كل عضو عنده هضم رابع فعلم ان الهضم الذي عند المضغ والذي في المعدة ليس
كل منهما هضما براسه وانما اخل المصنف بالهضم الذي في العروق وهذا
يدل على ان المصنف لم يكن له دراية في علم الطب بل على انه لم يطالع كتب الشيخ
اصلا وثالثتها الماسكة وهي التي تمسك المجذوب ريثما يفعل فيه الهاضمة
ورابعتها الدافعة وهي التي تدفع الفضل المفسد لعضو او غذائي ولكل العضو
كالاثفال التي تدفعها الدافعة من المعدة الى الامعاء وكالصفراء التي تدفعها
الطبيعة الى المرارة والسوداء التي تدفعها الى الطحال السابع الى
وجوده . البحث السابع النفس لا تفنى بموت البدن لما سبق في البحث
الخامس من هذا الفصل من النصوص الدالة على ذلك ونحوها من الادلة احتج
الحكماء على هذا المطلب بان النفس غير مادي لما مر وكل ما يقبل العدم فهو مادي
لما مر انفا فالنفس لا تقبل العدم وقد سبق القول في مقدمتي هذا الدليل
تقريرا واعتراضا فلا حاجة الى الاعادة ثم الفلاسفة قالوا للنفس بعد المفارقة
عن البدن سعادة وشقاوة لان النفوس ان كانت عالمة بوجود الله تعالى
وبوجوب وجوده وبنيصار جوده اي بكيفية صدور الموجودات عنه وعلى
اشرف وتقدس ذاته عن النقايص ومع ذلك كانت نقية عن الهيات البدنية

كالحرص

86

كالحرص والحسد والغضب الى غير ذلك من مذمومات العقل والشرع وكانت معرضة
عن اللذات الجسمانية اي تكون عفيفة التذت تلك النفوس بوجدانها ذاتها كاملة
شريفة منخرطة في سلك المجردات المقدسة عن النقايص والملائكة المكرمة
عطف على المجردات
والى ذلك اشار في الكتاب الالهي بقوله ان الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون فان الايمان هو العلم بالله وعدم لبسه بالظلم
هو النقاء عن الهيات البدنية وان كانت النفس جاهلة معتقدة للاباطيل
المضلة تالمت بسبب ادراك جهلها تلك العلوم مع اشتياقها الى معرفة تلك
المعارف الحقيقية ويأسها عن حصول تلك المعارف خالدة مخلدة لان شرط
حصولها البدن وقد فني وتمنت العود الى الدنيا والى اكتساب المعالم والى
ذلك اشار في الكتاب الالهي حيث قال ويقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات
ربنا ونكون من المؤمنين وان اكتسبت النفس من [illegible] البدن هيئات ذميمة
واخلاقا ردية مع كونها غير معتقدة للاباطيل عذبت بسبب ميلانها الى تلك
الهيئات مع تعذر حصول تلك الهيئات لها ويكون ذلك التعذيب مدة وطول
العذاب وقصره يكون بحسب رسوخ تلك الهيئات ودوامها حتى تزول تلك
الهيئات فتزول الشقاوة وقد اشار في الكتاب الالهي الى الشقاوة المخلدة
والزائلة بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لان
الشرك هو الاعتقاد الباطل وما دون ذلك هو الهيئات البدنية واعلم ان ما قاله
الفلاسفة من السعادة والشقاوة الدايمة والزائلة وان لم يقم عليها برهان
قاطع لكنه مؤيد بكثير من الايات كما ذكرنا ومؤيد بما قال [illegible] الانبياء من دعوتهم
الى العلم بالله ووحدانيته وترك الهيئات البدنية كما نقل عنهم جعلنا الله من
السعداء الابرار وبعثنا في زمرة الصلحاء الاخيار بمنه وجوده

الكتاب ـــــ الثاني في الالهيات الخ

وهو تح الكتاب الثاني في الالهيات اعني المباحث المتعلقة باحوال

وفي هذا الكتاب ابواب ثلثة لان الكلام اما في ذاته تعالى او في صفاته او في افعاله
فافرد لكل منها بابا الباب الاول في ذاته تعالى وانما قدم المباحث
المتعلقة بذاته على غيرها لمراعاة النظم الطبيعي وفي هذا الباب فصول
الفصل الاول في العلم به تعالى وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول
في ابطال الدور والتسلسل وانما قدم هذا البحث على غيره لكونه مقدمة في
اثبات الواجب لذاته الذي هو مطلوب في هذا الفصل اما بطلان الدور فلان
صريح العقل جازم على عدم وجود المؤثر على وجود الاثر اذ العقل يجزم بان الشيء
ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو اثر الشيء في مؤثره الذي هو سابق عليه لزم تقدم الشيء
بالوجود على ما تقدم عليه بالوجود ويلزم من ذلك تقدم وجود الشيء على نفسه بمرتبتين
وهو ممتنع   واما التسلسل اي ما سبقه   اما التسلسل فيدل على بطلانه
وجهان الوجه الاول انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما
من معلول معين والجملة الاخرى من المعلول الذي قبله بالعلية فالجملة الثانية تكون ناقصة
عن الجملة الاولى ضرورة وفرضنا ان الجملتين تسلسلتا الى غير النهاية فان استوت
الجملة الثانية الجملة الاولى بواسطة التطبيق من الطرف المتناهي بان يكون في مقابلة
كل فرد من الجملة الاولى فرد من الجملة الثانية هكذا الى غير النهاية يكون الناقص
اعني الجملة الثانية مثل الزائد اعني الجملة الاولى وهو ممتنع وان لم تستوعب الجملة الثانية
الجملة الاولى بان يوجد في الجملة الاولى فرد لا يكون من الجملة الثانية شيء في مقابلته
يلزم انقطاع الجملة الثانية والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة واحدة اذ المفروض ذلك
فيكون الجملة الاولى ايضا متناهية لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه
وقد فرضناهما غير متناهيتين هف وفيه النظر المشهور   الثاني اي وقد ابطلناه
الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ابطال التسلسل هو انه لو تسلسلت
العلل الى غير النهاية فمجموع الممكنات المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها ضرورة
احتياج المجموع الى كل واحد من اجزائه فيكون المجموع ممكنا ومحتاجا الى السبب

لما مر من ان علة الاحتياج هو الامكان وذلك السبب الذي يفتقر اليه المجموع
ليس نفس المجموع لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولا يتقدم على نفسه وانه محال ولا
الداخل في المجموع لان العلة المستقلة للمجموع علة لكل واحد من احاده والداخل
في المجموع يستحيل ان يكون كذلك لانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون علة
لكل واحد من الاحاد لان من جملتها الاحاد نفسه وعلله فلا يكون علة مستقلة
للمجموع فذلك السبب امر خارج عن المجموع والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا
بل واجبا وهو المطلوب لا يقال الحصر ممنوع لان المؤثر في المجموع هو الاحاد
التي لا نهاية لها والاحاد التي لا نهاية لها ليست نفس المجموع بناء على ان جميع
اجزاء الشيء غير ذلك الشيء وليس داخلا فيه ولا خارجا عنه وهو ظ لانا نقول
ان اريد بذلك ان المؤثر كل الاحاد من حيث هو كل فهو نفس المجموع وان اريد به كل واحد
واحد لزم اجتماع مؤثرات على اثر واحد وهو ممتنع وايضا على ذلك التقدير يكون
يكون المؤثر داخلا ونحن قد ابطلناه وفي هذا الوجه نظر من وجوه اما اولا فلانا لا نم
ان علة المجموع يجب ان يكون علة لجميع احاده حتى يمتنع كون المؤثر في المجموع هو الداخل فيه
لجواز استغناء البعض او حصوله بمؤثر اخر وايضا لا نم ان الخارج عن هذه
السلسلة خارج عن كل الممكنات حتى يكون واجبا لجواز ان يكون في الوجود
سلاسل مركبة من العلل والمعلولات الى غير النهاية ومن جملتها هذه السلسلة
فلا يلزم ما ذكرتم وان سلم فلا يلزم ابطال التسلسل بل اثبات الواجب وانتم
في بيان ابطال التسلسل لا في بيان اثباته فلا يلزم مطلوبكم الذي انتم متصدون
لاثباته والجواب عن الاول ان العلة المستقلة للمجموع يجب ان يكون علة لجميع احاده
اذ لو لم يكن علة لجميع احاده فاما ان يكون بعض الاحاد مستغنيا عن المؤثر
فيلزم وجود الواجب لانا لا نعني بالواجب الا موجودا مستغنيا عن المؤثر او حاصلا
بمؤثر اخر فلا يكون العلة المستقلة للمجموع علة مستقلة له لان العلة المستقلة للمجموع
هو الذي لو حصل منفردا عن الغير لترتب المجموع عليه وهذا ليس كذلك فلا يكون

علة مستقلة للمجموع وقد فرضناه كذلك هف وعن الثاني بتغيير المدعى على الثالث
بان اثبات الواجب يستلزم انتهاء السلسلة اليه اذ لو كان بعده علة اخرى
لكان ممكنا لا واجبا وح يلزم ابطال التسلسل وهو المدعى
الثاني اي وجود وعدم البحث الثاني في البرهان على وجود واجب
الوجود وهو يدل على وجوده وجهان احدهما الاستدلال بالحدوث في الذوات او
الصفات وثانيهما الاستدلال بامكانهما الوجه الاول هو انه لا شك في وجود
حادث وكل حادث ممكن والا فان كان واجبا لم يكن معدوما مرة لاستحالة
عدم الواجب وان كان ممتنعا لم يكن موجودا مرة اخرى لاستحالة وجود الممتنع
وكل ممكن فله سبب لما مر ان علة الاحتياج الى السبب هو الامكان وذلك السبب لا بد
وان يكون واجبا او منتهيا اليه والا لكان ممكنا غير منته الى الواجب فيلزم
الدور ان كان علة او علة شيء من علله شيئا من معلولاته والا يلزم التسلسل
وذلك بط لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثاني انه لا شك في وجود موجود
فهو ان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا كان له سبب لما مر وذلك السبب اما واجب
ابتداء او بواسطة والا يلزم الدور او التسلسل بعين التقرير الذي مر في الوجه الاول
وكلاهما بط ولا يعارض هذان الوجهان بان يقال ما ذكرتم وان دل على وجوده
معنا ما ينفيه وهو تقريره ان يقال لو كان موجودا واجبا لزاد وجوده على ماهيته
لما مر في صدر الكتاب من الادلة الدالة على ذلك فيكون وجوده عارضا لذاته
فيحتاج وجوده الى ذاته فيكون وجوده ممكنا فيكون له سبب اما ملاق اعني
ذاته او مباين اعني غيره فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده ان كان
السبب ملاقيا او يلزم امكان ذاته ان كان السبب مباينا وكلاهما بط لانا
نقول انا قد بينا ان ذاته من حيث هي هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود
ولا اعتبار عدم فلا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده ولا امكان ذاته
وفيه نظر لان المقدمة المورد لابطال الدور وهو ان صريح العقل جازم

ان وجود

بان وجود المؤثر مقدم على وجود اثره ان كانت صحيحة بطل ما قالوا من
ان ذات الواجب من حيث هي علة لوجوده ولا تقدم بوجوده على وجوده
وانه بط وان كانت باطلة لا يتم ابطال الدور اذ من الجائز ان يكون ذات كل
منهما من حيث هي علة لوجود الاخر وح لا يتم اثبات الواجب لكونه مقدمة لاثباته
كما عرفت الثالث الثاني وهو معلوم البحث الثالث في معرفة
ذاته مذهب الحكماء ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تع كما هو لانه غير متصور
بالبديهة اتفاقا ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب في ذاته تع ولاجل انه تع
غير قابل للتحديد لما سئل موسى عم عن ذاته تع حكاية عن فرعون قال فرعون وما
رب العالمين اي ما ماهيته اجاب موسى بذكر خواصه وصفاته كما قال الله تع حكاية
عن موسى في جواب فرعون قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
قال فرعون لمن حوله الا تستمعون اي ما تستمعون قوله فانا نسأل عن حقيقته
وهو يجيب بما هو غير مطابق اذ المسئول في جواب ما هو الحد ثم اخذ موسى في ذكر
صفة اخرى كما قال تع حكاية عنه قال ربكم ورب آبائكم الاولين فلما رأى فرعون
مرة بعد اخرى ان جوابه غير مطابق قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون
فنسب موسى الى الجنون فذكر موسى صفات اخر بينها ذكره في الجواب السابق
كما قال الله تع حكاية عن موسى في جوابه قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم
تعقلون اي هذا تنبيه ولا يمكن تحديده ان كنتم تعقلون ان البسائط لا يمكن
تحديدها بالرسم وان كان ممكنا لا يفيد معرفة الحقيقة كما هو مقرر في موضعه
فلا يمكن معرفة حقيقته وخالف الحكماء المتكلمون في ذلك ومنعوا انحصار طرق
معرفة حقيقته فيما ذكروه لجواز معرفة ذاته بالالهام او بخلق العلم الضروري
او الرياضة وتصفية الباطن والمتكلمون الزموا الحكماء بان حقيقته تع هو الوجود
المجرد عن الماهية عندهم والوجود معلوم الحقيقة فيكون الواجب معلوم الحقيقة
وهذا الالزام غير وارد لانا لا نم ان وجوده الخاص معلوم بل الوجود من حيث هو وجود

الفصل الثاني في الامثال   الفصل الثاني في التنزيهات والمراد بها
سلب ما يستحيل على الله تعالى لا الصفات السلبية مطلقا اذ يمكن بتناسية ان له
بحسب كل موجود غيره صفة سلبية وهي كونها ليس ذلك الموجود وفي هذا الفصل
مباحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيرها من الحقايق اذ لو ماثلت غيرها ولا اشتراك
في انها متميزة عما عداها بمميز فالموجب لذلك المميز الذي به تمتاز حقيقته عن
غيرها ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح للزوم كون حقيقته تعالى مماثلة لسائر
الحقايق وايجابها ما يختص بها دون غيرها وان كان الموجب غير ذاته فان كان
ذلك الموجب امرا ملاقيا لذاته اي صفة له عاد الكلام الى ذلك الموجب الملاقي بان
الموجب له ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره تنتقل الكلام مرة
بعد اخرى ولزم التسلسل وان كان ذلك الموجب امرا مباينا عن ذاته كان الواجب
محتاجا في هويته وامتيازه الى سبب منفصل فكان ذاته ممكنا وانه محال تعالى
الحصر ممنوع لان نفس تلك الصفة المميزة لذاته تعالى عن سائر الحقايق اقتضت الاختصاص
بذاته تعالى لا لذاته حتى يلزم الدور او التسلسل ولا لغيره حتى يلزم امكان ذاته تعالى
كالفصل فانه لذاته تخصص بحصة النوع من الجنس مع تساوي سائر الحصص في الماهية
وكالعلة فانها لذاتها تختص بمعلول معين لا لامر اخر لانا نقول لا يجوز ذلك
لان تلك الصفة معلولة لذاته تعالى فيكون متاخرة عن نفس العلة فلا يكون مقتضية لنفس العلة
لاستحالة ان يكون المتاخر عن الشيء مقتضيا لذلك الشيء كالجنس فانه لما كان متاخرا
في الوجود عن الفصل لا يقتضي نفس الفصل وكالمعلول فانه لما كان متاخرا في الوجود
عن العلة لا يقتضي نفسها ولو جاز ذلك اي لو جاز ان يوجد لذاته صفة يقتضي تلك الصفة
الاختصاص به مع كونه مساويا لسائر الذوات يلزم ان ينتفي لوازم الامثال
لاختصاص بعض الذوات بصفة يمتنع حصولها في البواقي لكن اللازم محال وكذا
الملزوم   وقال قدماء المتكلمين الى العلماء   قال قدماء المتكلمين
ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا بالدليلين الاول ان المعنى بالذات

هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فيكون ذاته مساويا
لسائر الذوات الثاني ان الوجوه الدالة على اشتراك الوجود بين الموجودات تدل
على اشتراك الذات بين الذوات ولا باس باعادتها فنقول الذات مشتركة لوجوه
الاول انا نجزم بهذا الشيء على معنى ان له ذاتا ونتردد في كونه جوهرا او عرضا
فلو لم تكن الذات مشتركة بينهما لوجب ان يلزم زوال التردد في كونه جوهرا او عرضا التردد
في كون الذات ذاتا والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني انا نقسم الذات الى الواجب
والممكن ومورد التقسيم يجب ان يكون مشتركا الثالث ان مفهوم مقابل الذات
اعني العدم المطلق الذي لا يعلم ولا يخبر عنه واحد فلو لم يتحد مفهوم الذات لبطل
الحصر العقلي وهو ان الشيء اما ان يكون له ذات او لا فعلم بهذين الدليلين ان ذاته
تساوي سائر الذوات في الذاتية ويخالف سائر الذوات بصفات احدها وجوب
الوجود وثانيها القدرة التامة وثالثها العلم التام وهذا مذهب الاكثرين
واما عند ابي هاشم فيخالف سائر الذوات بحالة خامسة التي هي علة للاحوال
الاربع اعني الموجودية والحيية والعالمية والقادرية وتلك الحالة هي الالهية قلنا
في الجواب عن الدليلين فلعل مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر الذي بينتم
اشتراك الذوات فيه يكون امرا عارضا لما صدق من الذوات ولا اشتراك في
العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات وتماثلها في الماهية وايضا انتم صرحتم
بعينها الوجوه الدالة على اشتراك الوجود وقال الحكماء ذاته تعالى نفس وجوده المتبارك
لوجود بان مفهوم الوجود ويتميز عن وجودات تجرده عن الماهية وعدم العروض لغيره
اعني الماهية وقد سبق القول فيه في مباحث الوجود فلا حاجة الى الاعادة
الثاني انه ليس بجسم   البحث الثاني في نفي الجسمية عن الله تعالى ونفي الجهة عنه
فهو انه تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة اما انه ليس بجسم
فظاهر لما ثبت من ان كل جسم مركب ومحدث والله تعالى ليس كذلك واما انه ليس في جهة
فلوجهين الاول انه تعالى لو كان في جهة وحيز فاما ان يكون منقسما فيكون الواجب جسما

اذ لا نعني بالجسم سوى المتحيز المنقسم وكل جسم مركب اما من الهيولى والصورة واما من جواهر فردة
ومحدث ايضا لما سبق فيكون الواجب كذا محدثا هف او لا يكون منقسما فيكون الواجب
جزءا لا يتجزى اذ لا نعني بالجزء سوى المتحيز الغير المنقسم وهو قبيح بالاتفاق اما عند نفاة
الجزء فظ واما عند المتكلمين فيلزم ان يكون الله اصغر الاشياء تعالى الله عنه علوا
كبيرا الثاني انه تع لو كان في حيز وجهة لكان متناهي القدر لما سبق من تناهي الابعاد
فيقدر بذلك القدر فيكون ممكنا محتاجا الى المخصص مرجح وكان الواجب في تقدره بذلك
القدر محتاجا الى المخصص مرجح وهو قبيح وفيه نظر   احتج الى المطولات
احتج القائلون بكونه تع في جهة وحيز على مطلوبهم بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين
الاول ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين فرضا لابد وان يكون احدهما ساريا
في الاخر كالجوهر والعرض القائم به الساري فيه او يكون مباينا عنه كالاخر في الجهة
كالسماء والارض والله سبحانه وتعالى ليس محلا للعالم حتى يكون العالم ساريا فيه
ولا حالا في العالم حتى يكون ساريا في العالم مباينا في الجهة فيكون الواجب في
جهة وهو المط الثاني ان الجسم يقتضي الجهة والحيز ضرورة واقتضاؤه لهما ليس
لكونه قائما بنفسه والله سبحانه وتعالى يشارك الجسم في القيام بنفسه فيكون
مشاركا للجسم في اقتضائه الحيز والجهة فيكون الواجب في جهة وحيز لوجود المقتضي لهما
وهو المط واما النقل فالايات المشعرة بالجسمية كقوله يد الله فوق ايديهم ونحوه والجهة
والحيز كقوله الرحمن على العرش استوى وغيرهما من الايات الدالة على ذلك
واجيب عن الدليل الاول من الدليلين العقليين بمنع الحصر اي لا نسلم ان كل موجودين
فرضا منحصر فيما ذكرتم ثم منع الحصر في النزاع لا فيه وشهادة البديهة
على ذلك ايضا ممنوع لاختلاف العقلاء في ذلك فلو كان كونه تع في جهة وحيز
بديهيا لما اختلف العقلاء فيه لعدم تحقق الاختلاف في البديهيات
واجيب عن الدليل الثاني منهما انا لا نسلم ان الجسم انما يقتضي الجهة
والحيز لقيامه بذاته بل الجسم يقتضيهما بحقيقته المختصة وهي غير مشتركة

فلا يلزم ما ذكرتم واجيب عن الايات المذكورة بانها وان دلت على الجسمية والتحيز والجهة
لكنها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل لما عرفت في صدر الكتاب من
ان الادلة السمعية لا تعارض العقلية لانها كالاصل فاما ان يفوض علم تلك الايات الى الله
كما هو مذهب السلف ولذلك يرون الوقف على الا الله في قوله تع وما يعلم تاويله الا الله
احسن واولى او يؤول كما ذكر في المطولات من ان المراد باليد القدرة وبالاستواء
كالاستيلاء   الثالث اي اثباتا ونفيا   البحث الثالث في نفي اتحاده تع
بغيره ونفي حلوله في غيره اما الاول اي نفي الاتحاد فلانه تع لو اتحد بغيره فاما ان يبقيا
موجودين فهما بعد اثنان لا واحد وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا ايضا لانه ان عدم
كل منهما ووجد ثالث فظ وان عدم احدهما وبقي الاخر فكذلك لان المعدوم لا يتحد
بالموجود وفيه نظر لان المراد بقوله اتحد ان بعد كونهما اثنين موجودين اولا صار
ماهيتهما موجودة تامة لا فنختار ذلك قوله فهما بعد اثنان لا واحد قلنا لا نسلم وانما
يلزم ذلك ان لو كان تشخص كل منهما باقيا وهو ممنوع او ان تشخص كل منهما باق الا انا
نختار انه تشخصهما غير باق ولا يلزم من ذلك عدم كل منهما وعدم ثالث وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن ماهية كل منهما باقية وهذا السؤال من سوانح قريحة والدي افاض الله
على مرقده سحائب الرضوان وقد تبع الكاتبي واثبته في بعض تصانيفه واما الثاني
اي نفي الحلول فلان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط
امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى لا يعقل في الواجب وحكي القول بالاتحاد
والحلول عن النصارى لانهم ذهبوا الى حلول الله في المسيح واتحاده به وعن
بعض المتصوفة ايضا فانهم ذهبوا الى حلوله في العارفين الواصلين واتحاده بهم
فان ارادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرنا بان فساده وان ارادوا غير ذلك فلابد
من افادة تصور معناه اولا ليمكن التصديق بذلك اثباتا ونفيا
الرابع اي وهو قبيح   البحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تع
اعلم ان صفات الباري تع تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق علمه بالمعلومات

وتعلق قدرته بالمقدورات وتعلق ارادته بالمرادات وهي متغيرة متبدلة
لا محيص عنه والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة فانها صفات حقيقية
لكن يلزمها اضافة كما عرفت وفيما ذكره المصنف نظر فان تعلق علمه وقدرته
وارادته لكونه نسبة بينه وبين غيره ليس من صفاته تعالى بل هي اضافات لازمة لصفاته
الحقيقية والاولى ان يقال صفات الله تعالى اما اضافات محضة كالاول والآخر واما حقيقية
عارية عن الاضافة كالحيوة والسمع واما حقيقية يلزمها اضافة كالعلم والقدرة
والارادة والتغير في الصفات الاضافية وفي الاضافات اللازمة للصفات
الحقيقية جائز واما الصفات الحقيقية سواء كانت ذوات اضافة ام لا فهي قديمة
لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية لنا على عدم جواز التغير فيها وجوه اربعة الاول
ان تغير صفاته الحقيقية يوجب انفعال ذاته لكونه تعالى موضوعا للتغير وانفعال ذاته
تعالى محال ضرورة وفيه نظر لانه ان اردتم بالانفعال تبدل صفاته الحقيقية فلا نم استحالته
اذ النزاع لم يقع الا فيه وان اردتم غيره فلا بد من افادة تصوره لينظر فيه
الثاني ان صفاته الحقيقية مما يصح اتصافه تعالى به لكونها صفات له وكل ما يصح
اتصافه تعالى به فهو صفة كمال وفاقا لامتناع اتصافه بصفة النقيصة وصفاته
الحقيقية صفات كمال فلو خلا ذاته عن تلك الصفات كان ذاته ناقصا وهو محال وفيه نظر
لانه انما يلزم نقصان ذاته ان لو لم يتصف ذاته بصفة كمالية اخرى بدلها وهو
ممنوع   الثالث لو صح الى لا يكون ازليا وهو المطـ   الوجه الثالث
انه لو جاز تبدل صفاته الحقيقية لصح اتصافه بمحدث ضرورة ولو صح اتصافه
بمحدث لصح اتصافه بذلك المحدث ازلا لانه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك
القبول من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة لذاته اذ لو كانت من العوارض
التي لا تنتهي الى قابلية لازمة افتقرت الى قابلية اخرى وننقل الكلام الى قابلية
تلك القابلية ويلزم التسلسل فالعوارض تعالى دفعا للتسلسل فعلم ان تلك القابلية
تكون اما لازمة لذاته او منتهية الى قابلية لازمة فلا ينفك تلك القابلية عن ذاته

فصحة الاتصاف بتلك الصفة تكون ازلية وصحة الاتصاف اعني القابلية متوقفة
على صحة وجود الصفة توقفا للنسبة على المنسوب اليه لكون القابلية نسبة بين القابل
والمقبول والنسبة انما يتحقق بعد وجود المنتسبين فصحة وجود النسبة يستلزم صحة وجود
المنتسبين فيصح وجود الحادث ازلا وهو محـ فثبت بهذا الدليل ان كل ازلي لا يتصف
بالحوادث وسيأتي تحليل النقيض الى قولنا كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان
الله تعالى متصفا بالحوادث لم يكن ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطـ
الرابع المقتضي الى قوله امكانها   هذا هو الوجه الرابع من الوجوه الدالة على
انه تعالى لا يجوز ان يتصف بالحوادث وذلك لان المقتضي لتلك الصفة الحادثة ان كان ذاته تعالى
او شيئا من لوازم ذاته لكان مقتضيا له في وقت دون آخر واذا كان كذلك لزم ترجيح
احد الجائزين على الآخر بلا مرجح وانه محـ وان كان وصفا آخر محدثا فننقل الكلام
الى مقتضي ذلك الوصف ولزم التسلسل وان كان المقتضي لذلك الوصف شيئا غير ذلك
اعني غير ذاته وغير صفاته كان الواجب مفتقرا في صفته تلك الى سبب منفصل وكل واحد
من هذه الاقسام محـ فلا يجوز اتصافه تعالى بالحوادث وهو المطـ ولقائل ان يقول انه تعالى
لا ينفعل عن غيره ضرورة فلا يجوز ان يكون المقتضي لتلك الصفة امرا منفصلا
لكن لم لا يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض
الصفة الاخرى او يكون كل واحد من تلك الصفات مختصة بوقت وحال دون وقت وحال
لتعلق ارادته بتلك الصفة في ذلك الوقت والحال ويكون هذه الصفة خلفا وبدلا
للصفة الزائلة فيكون الكمال مطردا اي يكون ذاته دائما متصفا بصفة كمالية من
غير افتقار الى سبب منفصل وقوله وامكان اتصافه بها الى آخره اشارة الى
جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لما كانت الصفة الحادثة مما صح اتصاف
الذات به فيصح ايضا في الازل والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب ان امكان
اتصاف الذات بتلك الصفة لما توقف على امكانها وامكانها مشروط بانقضاء
الصفة التي قبلها او بوقت معين وحال معين لم يكن للاتصاف فعلا امكان تلك الصفة

فلا يصح اتصافه قبل ذلك الوقت فضلاً عن الازل فلا يلزم ما ذكرتم والله اعلم
احتجوا بانه تع الى آخ   احتج القايلون بجواز اتصافه في ذاته تع بالحوادث
على مطلوبهم بوجهين الاول انه تع في الازل لم يكن فاعلاً لوجود العالم لان العالم حادث
لما مر فلا يكون موجداً ازلاً واذا لم يكن موجداً لم يكن ذاته تع فاعلاً له لان وجود الفاعل
بالصفة الفاعلية بدون الفعل محال ثم صار في لا يزال فاعلاً له فالفاعلية صفة له حادثة
فيكون ذاته متصفاً بالصفة الحادثة وهو المط الثاني ان صفات الله تع القديمة يصح
قيامها بذاته تع وفاقاً وتلك الصحة ليست الا لكون تلك الصفات صفات ومعاني
جايزة القيام بالذات المتصفة بها وليس للقدم في تلك الصحة تاثير لان صحة الاتصاف
امر وجودي لانه نقيض اللاصحة العدمية والقدم لكونه عبارة عن نفي الاولية
امر عدمي والامور العدمية لا يصلح ان يكون جزءاً من المقتضي للامور الوجودية والصفات
الحادثة مشاركة للصفات القديمة في كونها صفات ومعاني فيكون مشاركة
لها في المقتضي لصحة اتصاف الذات بها فيصح قيامها بذاته تع وهو المط والجواب
عن الوجه الاول بان التغير انما وقع في الاضافة والتعلق لا في نفس الصفة لان كونه
فاعلاً للعالم اضافة وتعلق عرض للقدرة بعد ان لم يكن عارضاً لها وعن الوجه
الثاني بان المصحح لقيام تلك الصفات القديمة حقايقها المخصوصة بها وهي ليست
مشتركة بينها وبين الصفات الحادثة ولعل القدم وان كان امراً عدمياً شرط
في صحة القيام بذاته تع واكثر شرايط القيام ولا يلزم ما ذكرتم   الخامس
الى ملتذ به   البحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه تع اجمع العقلاء
على انه سبحانه وتعالى غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروايح وغير ملتذ
باللذات الحسية فان هذه الاحد المذكورة تابعة للمزاج والمزاج لا يعقل
الا في الجسم واما اللذة العقلية فقد جوزها الحكماء وقالوا ان تصور في نفسه كمالا
فرح به ولا شك ان كماله اعظم الكمالات فلا يبعد ان يلتذ به   الفصل الثالث
الى توقفها عليه   الفصل الثالث في التوحيد اجمع الحكماء على ان الواجب واحد

ان وجوب الوجود نفس ذاته لانه لو زاد لكان ممكناً لاحتياجه الى الذات ويلزم
من امكان الوجوب امكان الواجب لما عرفت فلو شاركه في وجوب الوجود غيره لامتاز
الواجب عن ذلك الغير بالتعين لان المشترك لا يكون تمام الماهية انما يمتاز بالتعين
وح يلزم تركيب الواجب من الوجوب والتعين وانه مح واعلم ان هذا الدليل مما
اخترعه المصنف فان دليل الحكماء على التوحيد ليس ذلك بل دليلهم على ذلك هو ان
علة تعين واجب الوجود ان كانت ماهيته فلا واجب وجود غيره وان كانت
غيرها كان الواجب محتاجاً في تعينه الى غيره وانه مح وهذا اخصر واقوى مما ذكره
المصنف لان الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في نفس الماهية واحتج المتكلمون
على توحيد الواجب بحجتين الاولى انا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات بالنسبة
اليهما اي يكون كل واحد منهما قادراً على جميع الممكنات لان صفة القادرية
لما كانت في حق كل واحد منهما من لوازم الذات وكانت نسبة تلك القادرية
الى جميع الممكنات على السوية فيكون كل واحد منهما تاماً في المؤثرية في جميع الممكنات
وح وجب ان لا يوجد شيء من الممكنات لانه ان وجد شيء منها فلا يخ من ان يكون المؤثر فيه
احدهما دون الآخر او كل واحد منهما والكل باطل لان ذلك الممكن لما استوت
نسبته اليهما فوقوعه باحدهما دون الآخر بط لاستحالة الترجيح من غير مرجح
والثاني ايضاً بط لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد واعلم ان هذه
الحجة تدل على امتناع الهين قادرين على جميع الممكنات لا على امتناع الهين
مطلقاً الثانية هي انا لو فرضنا الهين فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن
للآخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك وح اما ان يحصل مرادهما فيلزم اجتماع
النقيضين او لا يحصل مراد كل واحد منهما فيلزم ارتفاع النقيضين وكلاهما مح
وان حصل مراد احدهما وحده يلزم عجز الآخر الذي لم يحصل مراده وهو ايضاً بط
وان لم يمكن للآخر ارادة سكونه فيكون المانع من ارادة السكون ارادة
الآخر فيلزم عجزه اذ القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك كما عرفت والعاجز لا يكون الها

فان قلت يريد شيئا واحدا لا بان يكون ارادة احدهما بعين ارادة الآخر
بل لان كلا منهما يريد ما هو الاصلح ولما كان الاصلح لا يكون الا طرفا واحدا قلت كون الفعل اصلح
في نفسه مبني على القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل كما سيجيء وهذه الحجة الثانية
تسمى دليل التمانع وانت تعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفي الهين قادرين فاعلين
في حالة واحدة ولا يدل على نفي الهين مطلقا بخلاف دليل الحكماء فانه اعم ماخذا كما بينا
ويجوز التمسك في التوحيد بالدلائل العقلية كما مر وبالسمعية نحو فاعلم انه لا اله الا هو ونحوه مما يدل
على وحدانيته تعالى لان صحة هذه الادلة ليست متوقفة على التوحيد لانها متوقفة على صدق
الرسول وصدق الرسول متوقف على دلالة المعجزة على صدقه لا على التوحيد فلا يفضي
الى الدور   الباب الثاني الى متناهيا   الباب الثاني في صفاته تعالى
اعني الصفات الثبوتية وفي هذا الباب فصلان الفصل الاول في الصفات
التي يتوقف عليها افعاله وفي هذا الفصل مباحث المبحث الاول في القدرة اتفق
المتكلمون على انه تعالى قادر وفاعل بالاختيار على معنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك
بحسب الدواعي المختلفة لانه تعالى لو كان موجبا بالذات فان لم يتوقف تاثيره في العالم
على شرط حادث لزم قدم العالم لانه حينئذ اما ان لا يتوقف على شرط اصلا وهو ظاهر
والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة او توقف على شرط قديم وهو ايضا كذلك
اذ يلزم من قدمه وقدم الشرط قدم اثره لكن قدم العالم باطل لما بينا وان توقف
تاثيره في العالم ~~يلزم ان يكون صدوره~~ على شرط حادث فاما ان يتوقف على
وجود ذلك الشرط الحادث او على ارتفاعه وعدمه فان توقف على وجوده
كان الكلام في حدوث الشرط كالكلام في حدوث العالم فيلزم ان يكون حدوثه
لوجود شرط اخر حادث وهكذا القول في حدوث شرط الشرط فيلزم اجتماع
حوادث مسلسلة لا نهاية لها لاجتماع كل شرط الى شرط اخر مقارن له الى غير
النهاية وهو باطل وان توقف على ارتفاعه فوجود ذلك الشرط ايضا يكون موقوفا
على عدم حادث اخر قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم القول بحوادث متعاقبة

لا اول لها وهو باطل ايضا لان جملة ما حدث من الحوادث الى زمان الطوفان اذا طبق
بما مضى من الحوادث الى يومنا هذا فان لم يكن في المجموع الثاني حادث لا يكون بازائه
في المجموع الاول شيء من الحوادث يساوي الزائد الناقص ضرورة
وانه باطل وان كان في المجموع الثاني حادث ليس بازائه في المجموع الاول حادث انقطع
المجموع الاول ضرورة والمجموع الثاني انما زاد على المجموع الاول بقدر متناه وهو
الحوادث التي وجدت من زمان الطوفان الى يومنا هذا فيكون المجموع الثاني ايضا
متناهيا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه وقد فرض غير متناه
هف   قيل الخلف الى لا اثر   قيل على هذا الدليل لا نم انه تع لو كان
موجبا ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث يلزم قدم العالم وانما يلزم ذلك ان لو امكن
وجود العالم ازلا بل تخلف عنه لامتناع وجوده ازلا لما بينا وذلك لان صحة وجود الاثر
كما يعتبر فيه وجود المؤثر كذا يعتبر فيه امكان الاثر فلذلك تخلف العالم عنه ازلا قلنا
في الجواب عنه انكم انما ابطلتم وجود العالم في الازل بانه لا يجوز ان يكون متحركا اما اذا كان
ساكنا فيجوز ان يوجد ازلا فهو وجود العالم ساكنا في الازل من الموجب لم يكن ممتنعا
ولعل هذا المجيب نسي ما ذكرنا في ابطال كون العالم ساكنا ازلا سلمنا كون العالم
مما لا في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده على ما وجد بمقدار يوم مثلا
لم يصر بذلك ازليا فكان يجب ان يوجد قبل ان وجد لان العلة تامة والمانع وهو الازلية
منتفية والتالي ظاهر الفساد وقيل عليه سلمنا بطلان القسمين الاول والثاني اعني
قدم العالم واجتماع الحوادث الغير المتناهية في الوجود لكن لا نسلم استحالة القسم
الثالث اعني القول بحوادث لا اول لها والبرهان المذكور موقوف على وجود
احاد الجملتين اذ الزيادة والنقصان انما هو وصف للموجودات لا للمعدومات
لكن احاد الجملتين غير موجودتين فلا يوصفان بالزيادة والنقصان ونوقض
هذا الكلام بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود مع اتصافه بهما
اذ يصح ان يقال زمان الدورة التامة لزحل زائد على زمان الدورة التامة

للمشتري وزمان الدورة التامة للقمر ناقص عن زمان الدورة التامة للشمس قيل عليه
سلمنا ان موثر العالم قادر لكن لا نم انه واجب لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسيطا
مختارا قديما اوجد العالم على سبيل الاختيار واوجده الواجب على سبيل الايجاب.
قلنا في الجواب عنه ما ذكرتم من الوسط باطل لانه ح يكون سوى الواحد الواجب وكل
ما سوى الواحد الواجب ممكن لما مر في برهان التوحيد وكل ممكن مفتقر الى موثر
لما بينا وكل مفتقر الى موثر محدث لان تاثير الموثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون
حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان يكون ذلك التاثير اما حال الحدوث
او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوثه اعني ذلك الوسط وهو ظ
واذا كان ذلك الوسط حادثا لم يكن معلولا للموجب لان معلول الموجب قديم
لما مر في بحث القدم فيكون معلولا للقادر فيكون الواجب قادرا وهو المطلوب وفيه نظر
يعرف بالتامل   احتج المخالف الى الارادة   احتج المخالف للقول بكونه تع
قادرا بوجوه اربعة الوجه الاول ان الموثر في العالم ان استجمع جميع الشرائط المعتبرة
في موثريته ايجابا كان او سلبا وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر لجاز عند حصول تلك
الشرائط ولا شك انه يجوز منه الفعل ايضا فكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا
بلا مرجح وانه مح وان لم يستجمع جميع الشرائط امتنع منه الفعل لاستحالة وجود المشروط
بدون الشرط واجيب عنه اولا بان الموثر المستجمع لجميع جهات المؤثرية لم لا يجوز
ان يكون مصدرا للفعل تارة وللترك اخرى قوله لو كان كذلك يلزم الترجيح
بلا مرجح قلنا لا نم استحالته في القادر المختار فان القادر هو الذي يرجح احد
مقدوريه المتساويين على الاخر كما ان الجائع يختار احد الرغيفين المتماثلين
بالنسبة اليه من كل الوجوه بلا مرجح والهارب من السبع يسلك احد السبيلين المتساويين
بالنسبة اليه بلا مرجح وقوله وليس ذلك الى قوله منهما اشارة الى جواب سؤال
مقدر وتقرير السؤال ان يقال لو جاز الترجيح بلا مرجح لجاز حدوث حادث
بلا سبب اصلا لان ذلك انما امتنع لذلك والجواب عنه ان يقال ليس ترجيح القادر

من القادر بلا مرجح كحدوث حادث بلا سبب اصلا فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما
لانا نجزم بامتناع حدوث حادث بلا سبب اصلا بخلاف صدور الترجيح عن القادر
لاحد المتساويين على الاخر بلا مرجح فان بديهة العقل لا تجزم بامتناع ذلك كيف وقد
وقع واكتفى في ذلك ان ارادة القادر مرجحة فليس ذلك ترجيحا بلا مرجح وثانيا
بان الموثر المستجمع لشرائط الممكنة حتى لا يمتنع عنه الفعل وجود الفعل موقوف
على تعلق الارادة حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح والتوجيه في ذلك ان يقال ان اردتم
باستجماع الشرائط ان يكون الموثر القادر ماخوذا مع الارادة اعني الداعية التي
ترجح احد مقدوريه على الاخر فيختار انه يجب عنه الفعل وهذا لا ينافي كونه قادرا
بالمعنى المذكور فان امكان الفعل والترك منه حاصل باعتبار القدرة ووجوب احدهما
لاجل سبب الارادة فلا منافاة وان لم يكن الارادة ماخوذة معه فنختار انه يجوز
منه الفعل تارة والترك اخرى وقوله لا يكون ترجيحا بلا مرجح اذ المرجح لوقوع احدهما
ارادته المتعلقة   الثاني اي الدليل الثاني   الوجه الثاني من الوجوه
التي تمسك بها المخالف للقول بكونه تع قادرا هو ان الموثر لو كان قادرا وجب ان لا يثبت
مقدور لان مقدور القادر لا بد ان يتميز عن غيره لان اقتدار القادر عليه بنسبة
بينه وبين القادر فيتوقف على تميز المقدور في نفسه عن غيره لان المنسوب اليه ما لم يتميز
عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره وتميز المقدور متوقف
على ثبوته لان كل متميز ثابت فاذن تعلق قدرة القادر بالمقدور يتوقف على ثبوت
المقدور في نفسه فلو كان ثبوت المقدور لاجل تعلق القدرة به يلزم الدور ونوقض اولا
هذا الدليل بالايجاب اي لو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون الموثر موجبا ايضا لان ايجاب
الفعل منه متوقف على تميز الفعل في نفسه لكونه نسبة بين الفعل والموجب فيتوقف على ثبوته
فلو كان ثبوت الفعل لاجل ايجابه منه يلزم الدور وح يلزم ان لا يوثر شيء في شيء اصلا
ثم اجيب ثانيا عنه بان التميز في علم القادر لا في الخارج اي سلمنا عدم مضي الدليل
في الايجاب لكن لا نم الكبرى وهي ان تميز المقدور يتوقف على ثبوته في الخارج بل يتوقف

على ثبوته في علم القادر وح لا يلزم الدور   الثالث المقدور الى ما هو عليه
الوجه الثالث هو ان مقدور القادر لا يخلو عن وجود او عدم والحاصل له
الوجود حال حصول الوجود واجب والمقابل له اي الحاصل له العدم حال حصول
العدم له ممتنع والوجوب والامتناع ينافيان القدرة لمكنة القادر في الحالين
واجيب بان المكنة والاقتدار على المعدوم في الحال ليس بالنسبة الى وجوده
في الحال حتى يمتنع بل المكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال وليس
ذلك ممتنعا وان اردنا ان نكسو هذا الجواب حلة التوجيه قلنا انا
نختار ان المقدور معدوم قوله والمقدور حال العدم ممتنع قلنا ان
اردتم بكونه ممتنعا امتناعه في الحال فمسلم لكن لا ينافي ذلك تمكن القادر
من الايجاد في الاستقبال وان اردتم به امتناعه في الاستقبال فممنوع
او نقول في الجواب عن هذا الوجه المكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات
المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود وعدم وتوجيهه ان نقول
انا نختار ان المقدور معدوم قوله والمعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم
بكونه ممتنعا انه في ذاته من حيث هي من غير التفات الى ما هو عليه ممتنع فممنوع وان
اردتم به انه في ذاته مع قيد العدم ممتنع فمسلم ولكن ذلك لا ينافي امكان ذاته
في نفسه وكونه مقدورا عليه والتحقيق فيه ان القادر له ان يوجد ذات المقدور
لا ان يوجده مع قيد العدم حتى يكون محالا   الرابع الى الترك
الوجه الرابع هو انكم فسرتم القادر بانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك
وذلك انما يتحقق ان لو كان الترك فعلا مقدورا وليس كذلك لان الترك
نفي محض اذ لا فرق بين قولنا لم يكن موثرا وبين قولنا اثر تاثيرا عدميا
وعدم مستمر لان قولنا ما اوجده معناه انه بقي على العدم الاصلي واذا كان
العدم الحالي عين ما كان لم يكن مقدورا لان تحصيل الحاصل محال واذا كان
نفيا محضا لا يكون فعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح ان لا يفعل

اي يكف

اي يكف عنه لا ان يفعل الترك الذي هو امر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم   فرع
الى ارادة اخرى   هذا فرع على كونه تعالى قادرا هو قول الله تعالى قادر على جميع
الممكنات اذ الموجب للقدرة هو ذاته تعالى ونسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء
اذ لو لم يكن على السواء لكان لذاته اختصاص ببعض المقدورات دون بعض
فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص وانه مح والمصحح للمقدورية هو الامكان اذ الوجوب
والامتناع ينافيان المقدورية والامكان مشترك بين جميع الممكنات فيكون
الله تعالى قادرا على جميعها وهو المط وفيه نظر لانا لا نم ان نسبة ذاته الى جميع
الممكنات على السواء لم لا يجوز ان يقتضي ذاته تعلق قدرته ببعض الممكنات
دون بعض سلمناه لكن لا نم ان المقدورية صفة ثبوتية حتى تحتاج الى مصحح
سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون امكان كل ماهية مغايرة بالحقيقة لامكان ماهية
اخرى فح لا يكون جميع الممكنات مشتركة في مصحح المقدورية وقالت الفلاسفة
انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون مصدرا لجميع الممكنات وقد سبق
القول عليه في بحث العلل والمعلولات وقال المنجمون مدبر هذا العالم الذي تحت
فلك القمر والمؤثر في الحوادث هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما نشاهد من ان
تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب كحال الليل والنهار والفصول
وغيرها واجيب بان ما ذكرتم من ترتب تغيرات الاحوال على تغيرات احوال الكواكب
هو الدوران والدوران لا يفيد القطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران
في المتضايفين فان احدهما مترتب على الاخر مع انه ليس احدهما علة للاخر وتخلفها عنه
ايضا في جزء العلة وشرط العلة ولازم العلة فان المعلول قد يترتب على جزء العلة
وشرطها ولازمها وجودا وعدما مع انا نقطع بان جزء العلة وشرطها ولازمها
ليس بعلة للمعلول وفيه نظر فان من شرط دلالة الدوران على العلية ان لا نقطع بعدم
العلية وبالتخلف وما ذكر من صور النقوض فان جميعها مما نقطع بعدم العلية
فيها والثلاثة الاخيرة مما نقطع فيها بالتخلف ايضا وقالت الثنوية انه ح

لا يقدر على الشر اذ لو كان موجدا للشر لكان شريرا وهو نقص ولانه يلزم ان يكون
الفاعل الواحد خيرا وشريرا معا وانه مح واجيب عنه بانا نلتزم كونه تعالى
شريرا بمعنى موجده وهو معنى قوله والتزم وقال النظام انه لا يقدر على القبيح
انه يدل على الجهل القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة لانه لو صدر القبيح عنه
فان لم يعلم قبح ذلك الفعل يلزم الجهل وان علم فيحتاج اليه اذ لا اقدام على القبيح
من غير غرض لا يليق بالحكيم لكنه تعالى منزه عن الجهل والحاجة فامتنع صدور القبيح عنه
فلا يكون مقدورا له لان من شرط المقدورية صحة وجوده منه وجوابه انه
لا قبح بالنسبة اليه فانه تعالى مالك يفعل ما يشاء وان سلم ان القبيح لا يصدر عنه
لكن المانع من الصدور حاصل على معنى انه لا يكون له داعية الى فعل القبيح لما ذكرتم
لا ان القدرة زايلة على معنى انه لو حصل له داعية الى الفعل بدل الداعي الى
الترك لا يتمكن من الفعل وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد لان
فعل العبد اما طاعة او سفه اي معصية او عبث اي فعل لا غاية له كاللعب
باللحية وكل ذلك على الله مح واجيب بان هذه الامور المذكورة اعتبارات عارضة
لنفس الفعل من حيث هو صادر عن العبد وبالنسبة اليه وذات الفعل حركة او سكون
واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الله تعالى قادرا على مثل ذلك الفعل وقال ابو علي
الجبائي وابنه ابو هاشم انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شانه
ان يوجد عند توفر دواعي القادر عليه وان يبقى على العدم عند توفر صارفه فلو كان
مقدور العبد مقدورا لله تعالى فلو اراده الله تعالى وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي
ولا وقوعه لتحقق الصارف وهو مح واجيب عنه بانا لا نم انه لو اراد الله وقوع الشيء
وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولا وقوعه لتحقق الصارف وانما يلزم
ان لو كره العبد لا يقع اذا لم يتعلق به ارادة اخرى غير ارادة العبد مستقلة
بالايجاد وهو ارادة الله تعالى لم قلتم بانه ليس كذلك الثاني اي بالجميع
البحث الثاني في انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى

فاعل مختار

فاعل مختار لما مر والفاعل المختار هو الذي يقصد ايجاد ما يوجده فلو لم يكن
مقدوره معلوما له امتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم واذا كان مقدوره معلوما له
يكون هو تعالى عالما به فيكون عالما وهو المطلوب الثاني انه تعالى حكيم مبدع ونعني بالحكيم من يكون
افعاله متقنة ذات ترتيب عجيب واحكام لان من تامل احوال المخلوقات وتفكر
في تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة
حكمة مبدعها وكل مبدع حكيم عليم لانا نجزم ضرورة ان جميع ذلك لا يصدر
عمن لا علم له به وقوله وما يرى من العجائب الى اخره اشارة الى جواب سوال
مقدر وتقرير السوال ان يقال لو دل كون الفعل متقنا على علم فاعله لوجب
ان يكون النحلة عالمة بافعالها لان فعل النحلة متقنة محكمة غاية الاحكام وهو
بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكم التي لا يعرفها الا المهندسون
مع انا نقطع بانه لا علم لها بشيء منها والجواب عنه ان ما يرى من العجائب افعال
الحيوانات هو من اقدار الله تعالى اياها على تلك الافعال والهامه تعالى لتلك الحيوانات
بان يخلق العلم بتلك الافعال فيها ويؤيده ما ورد في الكتاب الالهي حيث قال
واوحى ربك الى النحل الاية الثالث انه تعالى عالم لان ذاته تعالى هوية مجردة عن الماديات
وما يتعلق بها حاضرة لذاته فيكون الله تعالى عالما بذاته لان العلم عبارة عن حضور
ماهية مجردة وهويته المجردة مبدا لجميع الموجودات لما مر انه تعالى قادر على كل المقدورات
واحد فيكون الله تعالى عالما بمبدا جميع الموجودات والعالم بالمبدا عالم بذي
المبدا لان من علم ذاته علم كونه مبدا لغيره لانه من تتمة العلم بذاته واذا
علم كونه مبدا لغيره علم الغير لان العلم بكونه مبدا للغير يتضمن العلم بالغير واذا
ثبت ذلك فيكون الله تعالى عالما بجميع الموجودات وهو المطلوب وفيه نظر لان العلم عندكم
ليس عبارة عن حضور ماهية مجردة فقط بل عن حضورها عند ذات عاقلة ويستحيل ان يعلم
ذاته لاستحالة حلول الشيء في نفسه سلمناه لكن لا نم ان العالم بالمبدا عالم بذي
المبدا وما ذكرتموه لبيانه وهو ان من علم ذاته علم كونه مبدا لغيره ممنوع

الرابع الى وفيها نظر   الوجه الرابع هو انه تعالى عالم بذاته وبغيره من المجردات
لانه مجرد عن الماديات وما يتعلق بها وهو ظ وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وساير
المجردات لان كل مجرد يصح ان يعقل وحده وكل ما يصح ان يعقل وحده يمكن ان يعلم
مع غيره فكل مجرد يمكن ان يعقل مع غيره فيكون صحة المجرد مقارنة لذلك الغير
اذ التعقل يستدعي حضور ماهية المعقول في العاقل واذا صح معقوليته مع الغير
يكون ماهيته وماهية الغير حاصلة في العاقل ولا نعني بالمقارنة سوى ذلك وصحة هذه
المقارنة اعني مقارنة المجرد المعقول لغيره غير مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل
بل وقد تقارنه في الخارج ايضا لان صحة هذه المقارنة لو كانت مشروطة
بكون حقيقة المجرد في العقل يلزم اشتراط الشيء بنفسه لان كونها في العقل عبارة
عن مقارنتها للعقل والشيء لا يكون شرطا لنفسه واذا لم يكن صحة هذه المقارنة
مشروطة بكونها في العقل جاز ان يكون في الخارج هذه المقارنة فيصح على ذلك
المعقول ان يقترن ماهيته الموجودة في الخارج بالماهيات المعقولة ولا معنى
للتعقل الا اقتران الماهيات المعقولة بالماهية الموجودة في الخارج فيصح عليه
ان يعقل غيره من الماهيات المعقولة وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كون ذاته
عاقلا لذلك الغير وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته لاندراج تعقل الذات في تعقل
كون ذاته عاقلا للغير فكل مجرد يصح ان يعقل ذاته وغيره وكل ما صح للمجرد وجب
حصوله له بالفعل اذ القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب
الوجود من جميع جهاته فلا يكون له جهة بالقوة فاذن ثبت ان كل مجرد عاقل لذاته
ولغيره من المجردات وهو المط وفيه نظر لانا لا نم ان كل مجرد يصح ان يعقل وحده
بل ربما يكون بعض المجردات منزها عن ان يعقل سلمناه لكن لم قلتم ان كل ما يصح
ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء اخر
مع تعقله ولئن سلمنا لكن لا نم ان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون
معقولا مع ساير ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد يصح ان يعقل كل الاشياء

سلمناه

سلمناه لكن لا نم ان صحة هذه المقارنة ليست مشروطة بكونها في العقل قوله
لان كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل فلو كانت مشروطة به يلزم اشتراط
الشيء بنفسه قلنا لا نم ذلك لان مقارنة احد المعقولين للاخر في العقل غير مقارنة
للعقل والاولى مشروطة بالثانية فلا يلزم اشتراط الشيء بنفسه سلمناه لكن لا نم
ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله له ولا نم ان القوة من لواحق المادة لا بد له من دليل
وهذان الوجهان كالاخيران اعني الثالث والرابع معتمدا الحكماء في هذا المط
وفيهما نظر كما عرفت   احتج المخالف الى منصفه   احتج المخالف
للقول بكونه تعالى عالما بوجوه بلغنه كالاول انه تعالى لا يعقل شيئا لانه لو عقل شيئا لعقل
ذاته لان ذاته يعقل انه عقل ذلك الشيء لما ذكرتم وفي ضمن ذلك يكون عاقلا
لذاته ايضا لما ذكرتم لكن تعقل ذاته لذاته ممتنع لان التعقل ان كان عبارة
عن نسبة بين العاقل والمعقول فيستحيل ان يعقل الشيء ذاته لاستحالة حصول
النسبة بين الشيء ونفسه لان النسبة بين الشيئين يقتضي مغايرة المنسوب والمنسوب اليه
وان كان عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فكذلك لاستحالة حصول الشيء
في نفسه ونوقض ولا هذا الوجه بتصور الانسان نفسه اي لو صح ما ذكرتم من استحالة
تعقل الشيء نفسه لاستحال تصور الانسان نفسه لكنه غير مستحيل فبطل ما ذكرتم واجيب
عن هذا الوجه بان علمه تعالى بنفسه صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك
يقتضي تغاير علمه وذاته لا تغاير الشيء ونفسه وفيه نظر الثاني انه تعالى لو كان عالما
فعلمه لا يكون عين ذاته لما سنذكره في الفرع الثاني فهو صفة قائمة بذاته لازمة لذاته
فيكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا لشيء واحد وهو مح وقد سبق الجواب عنه في بحث العلل
والمعلولات الثالث انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لم يكن فان كان
صفة كمال لكان الموصوف به ناقصا لذاته مستكملا بغيره اعني بصفة العلم وانه مح
وان لم يكن صفة كمال بل صفة نقصان وجب تنزيهه تعالى عنها اجماعا على انه تعالى مستحيل
ان يتصف بصفة النقيصة واجيب بانه كمال ولا يلزم منه كون الموصوف به ناقصا لذاته

لان كان هذه الصفة انما هو لكونها صفة لذاته لا ان ذاته تكمل لاتصافه بهذه
الصفة وهذا جواب لطيف غاية اللطافة   فرعان اي والمتفرع
هذا فرعان على القول لكونه تع عالما الفرع الاول انه تع عالم بجميع المعلومات
كما هي اي انه عالم بالكليات على الوجه الكلي وعالم بالجزئيات على الوجه الجزئي
لان الموجب لعالميته ذاته تع ونسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء اذ لو لم يكن
على السواء لكان لذاته تع اختصاص ببعض المعلومات دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك
الى مخصص انه مح واذا كان نسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء فلما وجب
ذاته كونه عالما ببعض المعلومات كان وجب في البعض الباقي من المعلومات كونه
عالما به ولما لم يكن نسبة ذاته الى جميع المعلومات على السوية وفيه النظر كالاول المذكور
في كونه تع قادرا على كل المقدورات وقيل انه تع يعلم الجزئيات على الوجه الكلي
مثلا ان يعلم ان كسوفا جزئيا يعرض للقمر عند كونه في اول الحمل ثم ربما وقع
هذا الكسوف ولم يكن عند العاقل له احاطة بانه وقع ام لا وكان تعقله
ذلك ثابتا قبل الكسوف ومعه وبعده وهذا قول الفلاسفة وعللوا ذلك بانه تع
لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي المتغير الزماني كما لو علم وجود زيد كائن في الدار
فعند تغير المعلوم بان يخرج منها ان بقي علمه بوجود زيد في الدار يلزم الجهل
وان لم يبق ذلك العلم بل انتفى وحصل العلم بخروجه منها يلزم التغير في صفاته
وكلاهما محال ان عليه تع قلنا في الجواب عنه ان اردتم ببقاء العلم عند تغير
المعلوم بقاء الصفة فمختار وان الصفة باقية قوله يلزم الجهل قلنا لا م وانما
يلزم ان لو بقي تعلقها واضافتها بذلك المعلوم كالاول وان اردتم به بقاء كالاضافة
بالمعلوم كالاول والتعلق به فمختار وانه لم يبق قوله يلزم التغير في صفاته قلنا
لا م وانما يلزم ان لو لم يكن صفته باقية فالحاصل انه عند تغير المعلوم يتغير اضافة
العلم الى المعلوم وتعلقه به لا تغير العلم فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته وقيل
انه تع لا يعلم ما لا يتناهى لوجهين الاول ان ما لا يتناهى ليس بمتميز عن غيره لان كل

ماهو

ما هو متميز عن غيره فغيره خارج عنه فلا يكون غير متناه والمعلوم له متميز عن غيره فما لا يتناهى
ليس بمعلوم له وهو المط الثاني ان ما لا يتناهى لو كان معلوما له والعلم بما لا يتناهى
يستلزم علوما لا نهاية لها لان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم آخر فيكون له علوم
لا نهاية لها فيكون في ذاته موجودات لا نهاية لها وانه مح قلنا في الجواب عن الاول
ان المعلوم كل واحد من الامور الغير المتناهية وكل منها متميز ومعلوم وان عنيتم
ان اردتم بقولكم ما لا يتناهى غير متميز ان كل واحد من احاده غير متميز فممنوع وان اردتم ان ما لا يتناهى
من حيث ما لا يتناهى غير متميز فمسلم ولكن لا يلزم منه الا ان ما لا يتناهى من حيث كونه لا يتناهى
غير معلوم فلا ينافي غرضنا وعن الثاني ان العلم القائم بذاته صفة واحدة قائمة
بذاته تع عرض لها تعلقات غير متناهية الى متعلقات غير متناهية وهذا ليس بمحال
كما بينا في القدرة   الثاني اي ذكره   الفرع الثاني انه تع عالم بعلم مغاير
لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وعلمه غير متحد بذاته خلافا للمشائين فانهم ذهبوا الى
ان علمه عبارة عن صور المعلومات المتحدة بذاته حتى لا يلزم كثرة في ذاته وكذا قدرته
اي انه تع قادر بقدرة مغايرة لذاته وفيه ايضا خلاف المعتزلة والحكماء لنا على ان علمه
وقدرته زائدتان على ذاته وجهان الاول ان البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين
قوله ذاته عالم قادر فان الاول غير مفيد لكونه كلاما غير تام والثاني مفيد فلو كان
العلم والقدرة عين ذاته لم يكن بينهما فرق وهذا الفرق ضعيف فان ذكر يوجب
تغاير كالاعتبار لا تغاير الحقيقة الثاني ان العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم
وهي التي سماها ابو علي الجبائي وابو هاشم الجبائي عالمية واما صفة يقتضي تلك الاضافة
وهي مذهب اكثر الاشاعرة واما عبارة عن صور المعلومات القائمة بذاته تعالى
كما هو مذهب جمهور الحكماء وايا ما كان فالعلم غير ذاته تع وهو ظ قوله وينافي
الاتحاد سبق ذكره اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال
تفاسير العلم غير منحصرة فيما ذكرتم لان من جملة تفاسيره ما ذهب اليه المشاؤون
من اتحاد تلك الصور بذاته وح لا يلزم تغاير العلم لذاته والجواب عنه ان ينافي الاتحاد قد سبق ذكره.

احتجوا بوجوه . الى ان لا اشتراك فيه   احتج المخالفون للقول بكونه تعالى عالما
وقادرا بعلم وقدرة زائدين على ذاته بوجوه . اربعة الوجه الاول هو انه لا يجوز ان يقوم
بذاته تعالى صفة اذ لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا لتلك الصفة لان صفته
تلك ح تكون ممكنة لافتقارها لافتقارها الى الذات وواجبة بالذات لامتناع كون
صفته معلولة للمنفصل واذا كان ذاته مقتضيا لتلك الصفة ولا شك في انه قابل لها
لاتصافه بها فيكون ذاته قابلا وفاعلا معا لتلك الصفة وهو ممتنع فعلم انه لا يجوز قيام صفة
بذاته تعالى واذا كان كذلك فلا يكون العلم والقدرة صفتين زائدتين على ذاته قائمتين به وهو المط
قلنا قد سبق جوابه في بحث العلل والمعلولات الوجه الثاني هو انه لا يجوز ان يقوم
بذاته تعالى صفة وقيل في تقرير هذا الوجه انه لو قام بذاته تعالى صفة فان كانت تلك الصفة قديمة
لزم محالان احدهما كثرة القدماء والقول بلزوم كثرة القدماء كفر بالاجماع كما ترى ان تم
كفر النصارى بتثليثهم حيث قال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وتثليثهم هو
اثباتهم الاقانيم الثلاثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اعني العلم
واقنوم روح القدس وهو الحيوة وهذه الثلاثة واحدة في الجوهرية اي ذات واحدة
اتصفت بهذه الخواص الثلاث الجوهرية واذا كان المثبت للقدماء الثلاثة
كافرا فما ظنك بمن اثبت قدماء ثمانية كما هو مذهب بعض المتكلمين او اثبت تسعة كما هو
ذهب اليه الحنفية من اثبات صفة التكوين ايضا وراء الثمانية المشهورة وثانيهما التركب
في ذاته تعالى لان ذاته تشارك الصفة في قدم نفسه وتتميز عن الصفة بخصوصيته فيلزم
التركب مما به المشاركة ومما به الممايزة وهو محال هذا اذا كانت الصفة قديمة واما
اذا كانت حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ونحن قد ابطلناه واذا لم يجز قيام
صفة بذاته تعالى لم يكن العلم والقدرة صفتين قائمتين بذاته وهو المط واجيب عن لزوم
المحال الاول بانا نختار قدم الصفة وح لا يلزم الا القول بالصفات القديمة والقول بالذوات
القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فان قلت لو لم يكن القول بالصفات
القديمة كفرا لما كفر الله النصارى باثباتهم الاقانيم الثلاثة صفات لا انهم قائلون

بكونها ذوات في الحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عم
لان اليعقوبية منهم قالوا ان اقنوم الكلمة نزل من السماء وتجسد بروح القدس وصار
انسانا هو المسيح وهو اقنوم من اقنومين اقنوم لاهوتي واقنوم ناسوتي والمستقل
بالانتقال والنزول هو الذوات لما عرفت من امتناع انتقال الاعراض فعلم بانهم قائلون
بالذوات القديمة فلهذا اكفرهم الله تعالى فقوله النصارى الى قوله هو الذات بكون
اشارة الى جواب سؤال مقدر كما قررناه وعن لزوم المح الثاني بان القدم امر عدمي
لانه عبارة عن نفي الاولية فلا يلزم التركب من الاشتراك فيه لان الاشتراك في الاعدام
لا يقتضي التركيب لما عرفت في صدر الكتاب الاول   الثالث علية الله الى قوله
الوجه الثالث هو ان عالميته تعالى وقادريته واجبة لامتناع زوالهما فلا يكون
تعليلهما بالعلم والقدرة لان الواجب لا يكون معلولا فلا يكون عالميته بسبب العلم
وقادريته بسبب القدرة وهو المط واجيب بان عالميته تعالى واجبة بالعلم والعلم
ايضا واجب لاقتضاء الذات له لان عالميته واجبة لذاته حتى يمتنع التعليل
وكذا الكلام في القادرية فانها ايضا واجبة بالقدرة الواجبة بالذات الوجه
الرابع هو انه لو زاد علمه وقدرته على ذاته لاحتاج ذاته في ان يعلم ويقدر الى
الغير لان العلم والقدرة كما يحتاجان الى القادر والعالم فكذلك يحتاجان الى المعلوم
والمقدور والمعلوم والمقدور غيره فيلزم ان يكون ذاته محتاجا في صفاته الحقيقية
الى الغير وهو ممتنع واجيب بان ذاته تعالى اقتضى صفتين حقيقيتين موجبتين للتعلقات
العلمية والايجادية اي العلم يقتضي التعلق بالمعلوم والقدرة تقتضي التعلق
بالمقدور فان اردتم بالاحتياج في ثبوت الصفتين الى الغير هذا المعنى اي اقتضاء
ثبوت الصفتين التعلق بالمعلوم والمقدور فلا نم استحالته وان اردتم غير
هذا المعنى فبينوه حتى ننظر فيه ونحكم عليه بالصحة والفساد   الثالث
في الحيوة الالهية ولا اقتضاء   البحث الثالث في الحيوة اتفق الجمهور
على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى حيوته فذهب الحكماء وابو الحسين البصري

الى ان الحيوة عبارة عن صحة اتصافه بالعلم وذهب الباقون من المتكلمين الى ان الحيوة
عبارة عن صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي هذه الصحة ويدل على ان الحيوة عبارة
عن الصفة الموجبة لهذه الصحة ان ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في الذاتية فلو
لم تكن الحيوة عبارة عن الصفة المذكورة لكان اختصاص ذاته تعالى بصحة العلم دون
غيره ترجيحا بلا مرجح وانه محال وذلك لان المخصص الذي لاجله صح عليه تعالى ان يعلم هو الحيوة
وهذا الدليل منقوض باتصافه تعالى بتلك الصفة وتقرير النقض ان يقال لو صح ما ذكرتم
من الاستدلال يلزم ان يكون حصول هذه الصفة لذاته تعالى اعني الحيوة مشروطا بصفة
اخرى بعين ما ذكرتم ويلزم التسلسل ويندفع ما ذكروه من الدليل بان ذلك انما يلزم
ان لو كان ذاته تعالى مساويا لسائر الذوات وهو ممنوع بل ذاته مخالفة لسائر
الذوات وممتازة عنها بنفسها واذا كان كذلك فذاته المخصوصة كافية في صحة
العلم واقتضائه لتلك الصحة من غير احتياج الى مخصص   الرابع في الارادة
الى على الترجيح   البحث الرابع في الارادة توافق الجمهور وتطابق العقلاء
على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى ارادته فقال الحكماء ارادته عبارة عن علمه المحيط
بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى
يكون على الوجه الاكمل وبان صدور الموجودات على هذه الكيفية واجب الصدور عنه
حتى يكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب ويسمون هذا
العلم عناية وفسر الارادة ابو الحسين البصري بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية
الى الايجاد والنجار فسر الارادة بامر عدمي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مكره
وفسر الكعبي الارادة بعلمه في افعال نفسه وبامره في افعال غيره اي ارادته تعالى
لافعال نفسه عبارة عن علمه بها وارادته لافعال غيره امره بها وقال
اصحاب المصنف اي الاشاعرة وابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار
ان الارادة صفة حقيقية زائدة على ذاته مغايرة لصفتي العلم والقدرة
مرجحة لبعض مقدوراته على بعض ولنا على هذا المطلب هو ان تخصيص بعض المقدورات

بالتخصيص

100

بالتحصيل دون بعض وتخصيص بعضها بالتقدم والتاخير بان يقع البعض في زمان
سابق على زمان الاخر لا بد له من مخصص لان نسبة جميع المقدورات الى ذاته تعالى متساوية
لا موثر ونسبته الازمنة الى جميع المقدورات على السوية لتشابه اجزاء الزمان
في الماهية فلو لم يكن مخصص يوجب تخصيص الايجاد ببعض الحوادث وبوقت دون اخر
يلزم الترجيح بلا مرجح فعلم بانه لا بد من مخصص وذلك المخصص ليس هو نفس العلم لان
العلم متعلق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه فيكون تابعا للمعلوم وتابع الشيء استحال
ان يكون مستتبعا له وليس هو القدرة ايضا لوجهين الاول ان القدرة من شانها
الايجاد والتاثير وذلك لا يقتضي الاختصاص بمقدور دون اخر وبوقت دون اخر
بل نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات على وتيرة واحدة فلا تخصص ايضا
بسبب القدرة فاذن لا بد ايضا من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص
بعض المقدورات بالوجود وباوقاتها المختصة بها وتلك الصفة هي الارادة
الثاني ان شان القدرة التاثير والايجاد وشان الارادة الترجيح والموجد من حيث
هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد يتوقف على الترجيح والموقوف
غير الموقوف عليه فالقدرة غير الارادة وهو المطلوب   لا يقال الى سنذكره
لا يقال على هذا الدليل لم لا يجوز ان يكون المخصص لتخصيص الحوادث باوقاتها
المعينة هو كون امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين بان يمتنع وجود تلك
الحوادث في غير تلك الاوقات ويمكن فيها فلهذا اختص كل حادث بوقت معين او
يكون المخصص كون وجود كل حادث مشروطا بانقضاء حادث قبله فما لم يحصل ذلك الانقضاء
لم يحصل ذلك الحادث او يكون علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث في ذلك الوقت
المختص به ترجح حدوثه اي حدوث الحادث في الوقت المتعين دون سائر الاوقات لان خلاف
معلوم الله تعالى محال او علمه تعالى بما في حدوث كل حادث في الوقت المختص به من المصلحة
يرجحه لان خلاف الاصلح قبيح بناء على ان رعاية الاصلح واجبة عليه فهذه نقوض
اربعة لانا نقول في الجواب عن النقض الاول ان المخصص لا يجوز ان يكون امكان

وجود كل حادث في الوقت المعين اذ لو كان كذلك لكان كل حادث ممتنعا قبل ذلك الوقت
ثم صار ممكنا فيه وهو باطل اذ الممتنع لا يصير ممكنا اذ لو جاز ذلك لجاز ان يصير الواجب
ايضا ممكنا فيستغني عن المؤثر وفيه نظر وعن الثاني ان المخصص لا يجوز ان يكون
هو الاتصالات والحركات الفلكية اذ لو كان كذلك لكان الكلام في تلك الاتصالات والاوضاع ح
والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في هذه الحوادث بان يقال لا بد لوقوع هذه
الاتصالات من مخصص وذلك لان الافلاك لبساطتها كما امكن ان يتحرك على
هذا الوجه وهو كون الفلك الاعلى منها متحركا من المشرق الى المغرب والباقية
على العكس كذلك امكن ان يتحرك على خلاف هذا الوجه بان يتحرك الفلك الاعلى من
المغرب الى المشرق والباقية بالعكس مثلا وكما امكن حركة فلك البروج بحيث يكون
منطقة البروج هذه الدائرة امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة غير هذه
بان يتحرك مثلا من الجنوب الى الشمال وكما امكن وقوع كوكب معين في جانب معين
من فلك البروج امكن ان يكون في جانب غير الجانب الذي هو فيه بان يكون الكوكب
الذي هو الآن شمالي عن منطقة البروج جنوبيا عنه فلا يكون هي علة للتخصيص
لان المحتاج الى المخصص لا يكون مخصصا وفيه نظر وعن الثالث ان المخصص لا يجوز
ان يكون علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث في وقته لان العلم بان الشيء سيوجد
في الوقت الفلاني انما يتعلق بذلك الشيء اذا كان ذلك الشيء بحيث سيوجد في ذلك الوقت ح
الوقت اي يكون وجوده بحيث يتحقق بذلك الوقت فهذه الحيثية اي كونه بحيث
يتحقق وجوده بذلك الوقت يكون سابقة على العلم بوجود ذلك الشيء في
ذلك الوقت فلا يكون هذه الحيثية اي كونه بحيث يتحقق وجوده بذلك الوقت
مستفادة من علمه تعالى والا لكان علمه تعالى سابقا على هذه الحيثية ويلزم الدور
وعن الرابع ان المخصص انما يجوز ان يكون علمه تعالى بمصلحة حدوث الحادث
في الوقت المعين ان لو وجب عليه رعاية الاصلح لكن رعاية الاصلح غير واجبة
عليه على ما سنذكره في البحث الرابع من الباب الثالث   اعني المخالف الى الغير

اعني الذي لف المقول بانه تعالى مريد بان ارادته تعالى لو تعلقت بشيء لغرض
لكان مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره ولو كان كذلك لكان الباري تعالى ناقصا لذاته
مستكملا بغيره وهو قبيح وان لم يتعلق لغرض كان عبثا بلا مرجح وهو قبيح ايضا وهذا
الشق من الترديد محذوف هنا ومذكور في المصباح ولعل الحذف ههنا وقع من
النساخ فان الاحتجاج بدونه واه جدا واجيب عنه بان تعلق ارادته
بالمراد لذاتها لا لغرض ولا توجيه ان يقال لم لا يجوز ان يوجد لا لغرض قوله يلزم
الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم ذلك وانما يلزم ان لو لم تكن ارادته تعالى موجبة للتعلق
بايجاد ذلك الشيء لذاتها وهو ممنوع   فرع الى ما سبق   هذا فرع
على القول بكونه تعالى مريدا فنقول ارادته غير محدثة عند الاشاعرة وقالت المعتزلة
ارادته تعالى قائمة بذاتها وحادثة لا في محل اذ لو كانت في محل فاما ان يكون ذلك
المحل ذاته او غيره والاول باطل لامتناع كونه تعالى محلا للحوادث والثاني ايضا
كذلك لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وقالت الكرامية ارادته تعالى صفة
حادثة في ذاته لجواز كونه تعالى محلا للحوادث عندهم لنا على كون ارادته غير محدثة
وجهان الاول ان ارادته ليست بمحدثة لان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة
اتفاقا فلو كانت ارادته تعالى محدثة لاحتاجت الى ارادة اخرى وينقل الكلام
الى تلك الارادة ويلزم التسلسل الوجه الثاني ان ارادته تعالى لو كانت حادثة فان
كانت قائمة بنفسها لا في محل كما هو مذهب المعتزلة فباطل لان قيام الصفة بنفسها
غير معقول لاستلزامه وجود عرض لا في محل ومع كونه غير معقول كان اختصاص
ذاته تعالى بارادته تخصيصا بلا مخصص لان نسبة الارادة الى جميع الذوات
على السواء وكونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا للارادة
التي هي امر وجودي وان كانت قائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الكرامية فباطل ايضا
لان قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى ممتنع لما سبق من نفي قيام الحوادث
بذاته تعالى   الفصل الثالث في [illegible]   الفصل الثالث في

في بقية الصفات الثبوتية اعني التي لا يتوقف افعاله عليها وفي هذا الفصل
مباحث البحث الاول في السمع والبصر دلت الحجج السمعية على انه سبحانه وتعالى
سميع بصير اي له هاتان الصفتان كقوله تعالى انه هو السميع البصير ونحوه من الآيات
الدالة عليهما وليس في العقل ما يصرف تلك الحجج عن ظواهرها اي لم يقم دليل عقلي
على امتناع اتصافه تعالى بهاتين الصفتين حتى يصرف تلك الحجج عن ظواهرها
كما في المتشابهات فيجب اجراء تلك الحجج حتى يثبت مدلولها واذا ثبت مدلولها
اعني السمع والبصر فيكون انه تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات خارجة عنهما
لان المقتضي لهاتين الصفتين ذاته تعالى ونسبته الى الجميع على السواء كما عرفت
في العلم والقدرة وكونه عالما بالمسموعات والمبصرات هو المعنى بكونه
سميعا بصيرا فثبت اتصافه تعالى بهاتين الصفتين وهو المطلوب واستدل على
هذا المطلوب بدليل فيه طول وتقريره ان يقال انه تعالى حي لما مر والحي ان لم يتصف
بالسمع والبصر يكون ناقصا لصحة اتصاف كل حي بهما فلو لم يتصف الله تعالى
بهما لكان ناقصا وهو محال وهذا دليل اقناعي لان هذا الدليل متوقف على
مقدمتين احديهما ان كل حي يصح ان يتصف بهما وثانيتهما ان عدم اتصاف
الحي بهما نقص وللمخالف ان يمنعهما اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان كل حي يصح
ان يتصف بهما فان اكثر الهوام والنمل لا سمع لها والعقرب في الجلد
لا بصر لها ولا نسلم ان عدم اتصاف الحي بما يصح اتصافه به نقص وايضا
ان كان عدم السمع والبصر نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس ايضا نقصا
احتج المخالف اي منع الصفوي   احتج المخالف للقول بكونه تعالى
سميعا وبصيرا على انه ليس بسميع وبصير بوجهين الاول ان سمعه وبصره
ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر لان السمع بدون المسموع والبصر
بدون المبصر محال لكن قدم المسموع والمبصر باطل عندكم لحدوث ما سوى الله تعالى
عندكم وان كانا حادثين وذاته تعالى متصف بهما كان ذاته تعالى محلا للحوادث

وهو قبيح واجيب عن هذا الوجه بانهما قديمان ولا يلزم منه قدم المسموع والمبصر
لانهما صفتان تعدان المتصف بهما لادراك المسموع والمبصر اعني تعلقهما بالمسموع والمبصر
عند وجودهما فلا يلزم منه قدم المسموع والمبصر الوجه الثاني ان السمع والبصر عبارة
عن تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او عبارة عن ادراك المسموع والمبصر مشروطا
بتأثر الحاسة عنهما وكل واحد منهما على الله تعالى محال فلا يكون الله تعالى سميعا بصيرا
وهو المطلوب واجيب عن هذا الوجه بمنع الصغرى اي لا نسلم ان السمع والبصر عبارتان
عما ذكرتم بل هما عبارتان عن ادراك المسموعات والمبصرات عند حدوثهما كما
ذكرنا اعم من ان يكون هناك تأثر الحاسة اولا   الثاني في الكلام الى نظر
العقول   البحث الثاني تواتر اجماع الانبياء عليهم السلام واتفاقهم على انه
سبحانه وتعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على ثبوت كونه متكلما لانا لما رأينا
ظهور المعجزة على يد من ادعى النبوة وعلمنا ان الكاذب لا يجوز ظهور المعجزة على يده
حصل لنا علم يقيني بان المدعي للنبوة صادق سواء علمنا انه تعالى متكلم ام لا فثبوت
كونه متكلما مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها وكل مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة
عليها يجوز اثباتها بقول الانبياء لعدم افضائه الى الدور فثبوت كونه متكلما
يجوز اثباته بقول الانبياء فيجب الاقرار بكونه متكلما وهو المطلوب وكلامه عند الاشاعرة
ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالى خلافا للحنابلة والكرامية لكون الاصوات
والحروف حادثة وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر وليس ايضا بصوت
وحرف يقومان بغيره خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما
انه موجد الاصوات والحروف في الاجسام المخصوصة وهو باطل لاستحالة قيام صفة الشيء
بغيره وفيه نظر لان معنى كونه متكلما عندهم كونه موجدا للاصوات والحروف وكونه
موجدا لها ليس قائما بغيره حتى يلزم قيام صفة الشيء بغيره قال المص بل كلامه تعالى
هو المعنى القائم بنفسه المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة اذ العقل لا يأبى ذلك
ويؤيده قول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وكلامه تعالى مغاير للعلم والارادة ولان كلامه قد يخالف علمه وارادته اما مخالفته لعلمه فلانه تعالى
امر ابا لهب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن فلو كان عين علمه لامتنع ذلك ومن هذا علم ان كلامه
غير ارادته لانه تعالى امر ابا لهب بالايمان ولم يرده لعلمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته
لما يخالف علمه لانه لو اراده وجب وقوعه واذا وجد وقوعه كان علمه بانه لا يؤمن
جهلا وهو على الله تعالى محال وزعم المصنف ان الاطناب في ذلك اي في ماهية كلامه وفي مغايرته
للعلم والارادة مثل الشيخ فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول

فرع اي تعالى   هذا فرع على كونه تعالى متكلما وهو غني عن الشرح   الثالث

خبر الله تعالى صدق لان الكذب والنقض على الله تعالى محال

في البقاء اي خلف   البحث الثالث في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى
باق ببقاء قائم به اي البقاء صفة قائمة بذاته تعالى هو باق بها ونفاه القاضي ابو بكر
وامام الحرمين والامام الرازي واحتجوا على نفيه بوجهين الاول ان البقاء لو كان
موجودا لكان باقيا والا لامتنع ان يكون موجبا لبقاء الذات واذا كان باقيا
كان له بقاء آخر ويكون ذلك البقاء ايضا باقيا ببقاء آخر ولزم التسلسل ولقائل
ان يمنع لزوم التسلسل بناء على ان بقاء البقاء نفس البقاء الثاني ان كونه تعالى
باقيا لو كان لبقاء قائم به ولا شك ان البقاء غيره لكان واجب الوجود لذاته
واجبا بالغير هذا خلف لما عرفت ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب بالغير
وفيه نظر لانه لا يلزم من ذلك ان يكون الواجب لذاته باقيا بصفة ان يكون واجبا بالغير
احتج الشيخ اي في الخارج   احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان البقاء صفة
وجودية زائدة على ذات الباقي بان الشيء الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا
اذ البقاء عبارة عن حصول الذات في الزمان الثاني او مشروطة به وذلك
حال الحدوث محال ثم يصير باقيا بعد ذلك فهذا التغير والتبدل ليس في ذات
الحادث اذ الذات ليس حالها لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا في عدم البقاء
اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير بقاء بل في صفة زائدة هي البقاء وهو المطلوب
ونوقض هذا الدليل بالحدوث اي لو صح ما ذكرتم من الاحتجاج لزم ان يكون

الحدوث

103

الحدوث صفة ثبوتية زائدة على الذات لان الشيء الحادث لم يكن حادثا ثم صار حادثا
وهذا التبدل ليس في الذات ولا في عدم الحدوث بعين ما ذكرتم فيكون في صفة زائدة
هي الحدوث لكن الحدوث ليس امرا ثبوتيا لما مر في بحث القدم والحدوث ولما ابطل
المصنف ما احتج به الشيخ اراد ان يحقق معنى بقاء الله تعالى وبقاء المحدثات حتى يعلم ان البقاء
هل هو صفة ثبوتية ام لا فقال واعلم ان المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه
ومن بقاء الحوادث مقارنة وجودها لزمانين فصاعدا وقد عرفت من قبل ان
الامتناع ومقارنة الشيء للزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج
فلا يكون البقاء امرا ثبوتيا زائدا على الذات   الرابع اي الى الله تعالى
البحث الرابع في صفات اخر غير الثمانية المذكورة اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري
وتلك الصفات هي الاستواء واليد والوجه والعين للظواهر الواردة بذكرها
من الآيات كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله كل شيء
هالك الا وجهه وقوله انك باعيننا واول هذه الآيات الباقون من المتكلمين وقالوا المراد
بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر وقال المصنف
الاولى الايمان بها في ذلك اتباع السلف في الايمان بها وردها الى الله تعالى
الخامس اي فيكون   البحث الخامس في التكوين قالت الحنفية التكوين صفة قديمة
لله تعالى وهي تغاير القدرة لوجهين الاول ان متعلق القدرة اعني الممكن قد لا يوجد اصلا
كالعنقاء وبحر من زيبق بخلاف متعلق التكوين اعني المكون فانه يستحيل ان لا يوجد
فيكون التكوين غير القدرة الثاني ان القدرة تتعلق بامكان الشيء المقدور وتؤثر
في صحة وجوده والتكوين يتعلق بوجود المقدور ويؤثر فيه فيكون التكوين غير القدرة
قلنا في الجواب عن هذين الوجهين انا لا نسلم ان القدرة متعلقة بامكان المقدور
ومؤثرة فيه لان الامكان للممكن بالذات وما بالذات لا يكون بالغير وهذان الوجهان
مبنيان على هذه المقدمة الممنوعة فلا يصح ما ذكرتم والحق في ذلك هو ان التكوين
هو التعلق الحالي اي هو تعلق القدرة بالمقدور حال الايجاد ولذلك تترتب

عليه وجود المقدور كما قال الله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
فان الآية تدل على ان التكوين انما يكون حال ارادة ايجاده والوجود مترتب عليه
لقوله فيكون اذ الفاء للتعقيب بلا تراخ واذا كان التكوين عبارة عن التعلق
المذكور لا يكون صفة قديمة هذا   السادس لنا والمكان   البحث السادس في
ان الله سبحانه وتعالى يصح ان يرى في الآخرة على معنى انه يصح ان ينكشف لعباده المؤمنين
في الآخرة انكشاف البدر المرئي اي يحصل لنا علم بذاته تع نسبته الى ذلك العلم اي العلم
الحاصل لنا الآن نسبة العلم بالبدر المرئي بعد رؤيته الى العلم به قبل رؤيته كما اشار
الصادق اليه بقوله سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر خلافا للمعتزلة فانهم ينكرون
كونه تع مرئيا وتلك الرؤية تكون من غير ارتسام صورة المرئي في الرائي ومن غير اتصال
شعاع بالمرئي على اختلاف المذهبين ومن غير حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية
فانهم انما جوزوا رؤيته تع لاعتقادهم كونه تع في المكان والجهة اما الاول وهو الامكان
التام فيدل عليه وجوه اربعة سمعية الاول ان موسى عليه السلام سال الرؤية بقوله ارني انظر اليك
فلو استحال الرؤية لكان سؤال موسى جهلا ان لم يكن عالما باستحالتها او عبثا ان كان عالما
بها وكلاهما على الانبياء ممتنع ولقائل ان يقول ان سؤال موسى كان على لسان قومه بدليل
قوله تع حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله تع حكاية
عنه حين اخذ الصاعقة اتهلكنا بما فعل السفهاء وان سلم لكن ذلك ليس معصية
حتى لا يجوز على الانبياء الثاني انه تع علق الرؤية باستقرار الجبل بقوله فان استقر
مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل من حيث هو استقرار الجبل ممكن واذا كان
المعلق عليه وهو استقرار الجبل ممكنا فكذا المعلق به وهو الرؤية يكون ممكنا وهو المط
وانما قال من حيث هو استقرار الجبل لئلا يقال انه تع علق الرؤية على شرط ممتنع وهو استقرار
الجبل حال كونه متحركا لعدم حصول الرؤية بالاجماع فان المذكور في الآية ليس الا نفس
استقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن فان قلت لو كان المعلق عليه نفس الاستقرار
وقد حصل لوجب حصول الرؤية وهو باطل اجماعا قلت المعلق على نفس الاستقرار

هو الرؤية

هو الرؤية في الزمان المستقبل فيحتمل ان يحصل في الآخرة وبطلانه غير معلوم اجماعا اذ
الكلام فيه الثالث قوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر حقيقة
في الرؤية وفيه نظر لان الحقيقة انما يكون مرادة من صيغة الآية اذا لم يكن لها معارض
عقلي وهو ممنوع كما يجيء الرابع قوله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان الآية تدل على ان الله تع توعد
الكفار على انهم يوم القيمة محجوبون عن الله تع وذلك يقتضي ان لا يكون المؤمنون محجوبين
عنه تع والا لم يكن لتخصيص الحجاب بالكفار والتوعد عليه فائدة واذا لم يكونوا محجوبين عنه تع
يرونه وهو المط وفيه نظر لانه تع انما يكون مرئيا عند رفع الحجاب ان لو جاز رؤيته
وهو ممنوع واما الثاني وهو عدم كون الرؤية بارتسام او اتصال الشعاع والمواجهة فلتنزهه
عن الجهة والمكان كما مر في البحث الثاني من الفصل الثاني في التنزيهات
واستدل بانه تعالى موجود   هذا دليل آخر على جواز الرؤية وتحرير
وتقريره ان يقال ان الجسم مرئي لانا نرى الطويل والعريض والطول ليس بعرض اذ
لو كان عرضا فيكون الطول اما قائما بجزء واحد من اجزاء الجسم فيكون ذلك الجزء اكثر مقدارا
من كل جزء واحد لكون مقدار ذلك الجزء مطابقا لمقدار الطول لكن ذلك محال ولما
لكان ذلك الجزء منقسما كالطول وانه محال او يكون الطول قائما باكثر من جزء واحد فيقوم
العرض الواحد بمحال متعددة وهو باطل لما عرفت في البحث الخامس من الفصل الاول
من الباب الثاني من الكتاب بل الاول واذا كان الطول جوهرا وهو مرئي فيكون الجوهر
مرئيا والعرض كاللون ايضا مرئيا فيكون صحة الرؤية مشتركة بينهما فالمصحح للرؤية
ايضا يكون مشتركا وذلك المصحح اما الحدوث او الوجود والاول وهو كون المصحح
هو الحدوث باطل لكونه عدميا والعدم ماخوذ في مفهوم الحدوث فتعين الثاني اعني
يكون المصحح هو الوجود والوجود مشترك بين الواجب وغيره فيكون صحة الرؤية
التي هي معلولة للوجود مشتركة ايضا فيصح رؤية الله تع وهو المط واعترض
على هذا الدليل بان المرئي انما هو تاليف الاجزاء بعضها ببعض لا الطول والتاليف
عرض فيكون المرئي انما هو العرض فقط سلمنا ان المرئي جوهر لكن لا نم ان صحة الرؤية

معللة بعلة فان الصحة عدمية لما عرفت من ان الامكان امر عدمي والامور العدمية
لا تحتاج الى سبب وان سلم احتياج صحة الرؤية الى سبب مصحح لكن لا نم وجوب ذلك المصحح
مشتركا بين الجوهر والعرض او وجوب كونه وجوديا حتى لا يكون الحدوث العدمي مصححا
اما عدم وجوب كونه مشتركا فلان المختلفين قد يشتركان في اثر واحد اي يكون اثر احدهما
مماثلا لاثر الاخر فيجوز تعليل المتماثلين بعلتين مختلفتين واما عدم وجوب كونه وجوديا فلان
صحة الرؤية لما كانت عدمية والامور العدمية جاز ان يكون معللة بعدم او يجوز تعليل
عدمي بعدمي كما يقال عدم العلة علة العدم فيصح تعليلها بالحدوث وان سلم ان المصحح
ليس هو الحدوث بل الوجود لكن لم لا يجوز ان يمتنع رؤية الله تعالى لاجل فوات شرط
او لوجود مانع وذلك فان الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي فكذا يعتبر فيه حصول
الشرائط وارتفاع الموانع فلعل ماهية الله تعالى هو ينافي هذا الحكم لفوات شرط وهو
انطباع صورة المرئي في عيننا او اتصال الشعاع الخارج منه بالمرئي او لوجود
مانع بان يكون ذاته تعالى غير قابلة للرؤية كالحيوة فانه مصحح للجهل والشهوة مع ان ذاته تعالى
غير قابلة لهما   احتج المعتزلة اي بالمنع   احتج المعتزلة على امتناع
رؤية الله تعالى بوجوه ستة الاول هو ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي ان لا تدركه
الابصار نفي كلي وذلك لان قولنا تدركه الابصار نقيض لقولنا لا تدركه الابصار
وقولنا لا تدركه الابصار صادق فيلزم كون قولنا تدركه الابصار واذا ثبت
ذلك ثبت كذب قولنا تدركه بعض الابصار اذ لا قائل بالفرق واجيب عن هذا
الوجه بمنع بطلان الجواب الاول هو ان الادراك عبارة عن الرؤية على سبيل الاحاطة
من جميع جوانبه فيكون اخص من مطلق الرؤية والاية تدل على نفي الادراك اعني
نفي الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا
اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام والجواب الثاني هو ان معنى الاية لا تدركه
جميع الابصار لكون الابصار جمعا محلى بالالف واللام وهو يفيد العموم كما بين
في موضعه فيكون في قوة قولنا لا تدركه بعض الابصار وذلك لا يناقض ادراك

بعض الابصار

١٥٥

بعض الابصار اياه لان السالبة الجزئية لا يناقض الموجبة الجزئية وقوله تدركه بعض
الابصار كاذب اذ لا قائل بالفرق ممنوع فان ابصار الكفار لا تدركه اتفاقا و
في هذين الجوابين نظر اما في الاول فلانا لا نم ان الادراك الذي عبارة عن رؤيته على سبيل
الاحاطة لانهم يقولون ادركت الشمس مع انه لا يرون رؤيتها من جميع جوانبها واما في
الثاني فلان هذه الاية وما قبلها في موضع المدح فيكون نفي الابصار مدحا ويلزم
من ذلك ان يكون الابصار نقصا فيكون المراد عموم السلب وصدق السالبة الجزئية لا ينافي
صدق الكلية ولقائل ان يقول ان المدح هو نفي الادراك البصري الذي شرطه ارتسام
الشبح او خروج الشعاع ولا نزاع في نفي ذلك اما الحالة التي تحصل بعد احد هذين
الشيئين من غير حصول احدهما فممنوع انه نقص والنزاع ما وقع الا فيه الوجه الثاني
قوله تعالى لموسى حين سال الرؤية لن تراني وكلمة لن للتابيد باتفاق النحاة فيلزم
نفي رؤية موسى ابدا ويلزم من ذلك ان لا يراه احد لعدم القائل بالفرق واجيب
عن هذا الوجه بمنع كون كلمة لن للتابيد وان سلم فلم لا يجوز ان يكون المراد بالتابيد
ههنا طول المدة كالخلود في قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها كما سيجيء تقريره وفيه نظر   الثالث الى وعنادا   الوجه الثالث
قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي
باذنه ما يشاء انه علي حكيم نفى الرؤية وقت الكلام لانه نفى التكليم الا على احد الوجوه
الثلاثة وكل منها ينافي الرؤية اما الاول فلان المتنازع فيه لا يسمى وحيا واما الاخران
فظاهران واذا ثبت نفي الرؤية وقت الكلام فينتفي في غير وقت الكلام
لعدم القائل بالفصل واجيب عن هذا الوجه بانا لا نم ان الوحي ينافي الرؤية
اذ الوحي هو كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم بذلك الكلام محجوبا عن السامع
او لم يكن اذ لو كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم به محجوبا لكان قوله
او من وراء حجاب لغوا بلا فائدة وانه باطل وفيه نظر لانه انما يكون لغوا ان
لو لم يكن المراد بالوحي الالهام كما ذكره المفسرون وهو ممنوع واما السرعة

فلا يناسب مقتضى المقام لان الله تعالى في معرض بيان عظمته وسعة الكلام لا يدل على العظمة
الوجه الرابع هو انه سبحانه وتعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم على طلب
رؤيته فقال الله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك اي الرؤية فقالوا ارنا الله
جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم اي بطلبهم رؤية الله جهرة ولذلك رتب الذم
والوعيد على طلب الرؤية في قوله تعالى حكاية عن الكفار وقال الذين لا يرجون لقاءنا
لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا
اذ معناه وقال الكفار وهم الذين لا يرجون لقاءنا هلا انزل علينا الملائكة يخبرونا
بان محمدا صلعم نبي او نرى ربنا يخبرنا بذلك ويأمرنا باتباعه وتصديقه ثم اقسم الله
عز وجل فقال لقد استكبروا في انفسهم بطلب الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا اي
طغوا بذلك طغيانا وعنادا عظيما فعلم ان طلب الرؤية يستلزم الذم والعقاب
وح لا يجوز ان يرى في الآخرة والا لوجب ان لا يعاقبوا بها وهو باطل لان القائل بالرؤية
انما يقول ان الرؤية من اعظم المثوبات واجلها فكيف يكون سببا للعقاب
واجيب عن هذا الوجه بان الله تعالى انما استعظم طلب رؤيته ورتب الذم والوعيد
عليه لاجل انهم طلبوا الرؤية تعنتا وعنادا بدليل انهم طلبوها في الدنيا
قبل اعطاء الله تعالى ابصارهم القوة التي بها يقوى على رؤيته فلذلك استعظمه
ورتب الذم والوعيد عليه والدليل على ذلك انه تعالى ذمهم بعدم رجائهم لقاء الله في الآخرة
بقوله وقال الذين لا يرجون لقاءنا اي في الآخرة فعلم بان انقطاع الرجاء عن رؤية الله تعالى
في الآخرة مذموم فيثبت جواز رؤيته في الآخرة اذ لو امتنع جاز انقطاع الرجاء عن رؤيته
والا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق وانه باطل واذا ثبت ذلك علم ان الذم انما هو
رتب على طلب رؤيته في الدنيا لا في الآخرة فلا يستلزم المط الخامس لي اياه
الوجه الخامس هو ان الابصار في الشاهد اي فيما عندنا من المحسوسات
يجب اذا كانت الشروط الثمانية موجودة احدها كون الحواس سليمة اذ لو كانت
مؤوفة لم يحصل الرؤية وثانيها كون الشيء المرئي جائز الرؤية اذ لو كان ممتنع الرؤية

106

لما امكن الرؤية وثالثها كون الشيء المرئي مقابلا للرائي كالجسم المحاذي للرائي او
كونه في حكم المقابل له كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم محالها وكالصور
المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي لكونها قائمة بالمرآة فهي في حكم المرآة اذ لو لم يكن
مقابلا ولا في حكمه امتنع الرؤية ضرورة ورابعها هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية
القرب من الرائي وخامسها هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية البعد منه وسادسها
ان لا يكون الشيء المرئي في غاية الصغر وسابعها ان لا يكون الشيء المرئي في غاية اللطافة اذ
لو كان في غاية القرب او البعد او اللطافة او الصغر لما امكن الرؤية بالتجربة وثامنها
هو ان لا يكون بين الشيء المرئي والرائي حجاب مانع عن الابصار وذلك ظاهر اذ لو لم تجب الرؤية
عند وجود هذه الشرائط لوجب ان يكون بحضرتنا جبال شامخة ونحن لا نراها والشروط
الستة الاخيرة وهي كون المرئي مقابلا للرائي او في حكمه وعدم كونه في غاية القرب
والبعد واللطافة والصغر وعدم الحجاب بين المرئي والرائي لا يمكن اعتبارها
في رؤية الله تعالى لان ذلك يقتضي كونه تعالى في جهة وحيز وقد نفيناه عنه تعالى فبقي شرطان
احدهما سلامة الحاسة والثاني صحة كونه تعالى مرئيا لكن الاول وهو سلامة الحاسة
حاصلة لنا الآن فلو صح رؤيته تعالى وجب حصول الشرطين وح وجب ان نرى الله تعالى
الآن واللازم وهو رؤية الله تعالى الآن باطل فالملزوم وهو جواز رؤيته تعالى مثل اللازم
يكون باطلا وهو المدعى وقد اخل المص بشرط اعتبره القوم وراء الثمانية المذكورة
وهو ان يكون الرائي قاصدا للابصار اذ لو لم يكن قاصدا له بل كان غافلا عنه فربما
حصلت هذه الشرائط ولم يحصل الابصار واجيب عن هذا الوجه بان الابصار
في الغائب عن الابصار وهو ما ليس من شانه ان يكون محسوسا ليس كالابصار في
الشاهد فلعل رؤيته تعالى يتوقف على شرط لم يحصل لنا الآن كالقوة التي يعطيها الله تعالى
ابصارنا بعد البعث بها تقوى على هذا الادراك او لم يكن الرؤية واجبة الحصول
عند هذه الشرائط بل يكون بخلق الله تعالى ويكون هذه الشروط معدات ثم قلتم انه ليس
كذلك الوجه السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة للرائي ولا الانطباع فيه لما عرفت

من نفي الجسمية ونفي كونه تعالى في جهة وكل مرئي مقابل للرائي ومنطبع فيه بالضرورة فانه تعالى لا يكون
مرئيا واجيب عن هذا الوجه بمنع الكبرى وسواء نسلم انه صدق قولكم كل مرئي مقابل
للرائي ومنطبع فيه دما ادعيتم من الضرورة في الكبرى بقطع لاختلاف العقلاء في صدقها
فلو كانت الكبرى ضرورية الصدق لما اختلف في صدقها وبان ما ذكرتم من الكبرى
منقوض بابصار الله تعالى ذاته مع ان ذاته ليس مقابلا لذاته ولا منطبعا فيه فبطل
كلية ما ذكرتم من الكبرى   الباب الثالث الى على سواء   الباب الثالث في
افعال الله تعالى وفي هذا الباب مباحث الاول   قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد فيها
اصلا وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان ذوات الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكون
الافعال طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا صفات تقع بقدرة العبد وقال
امام الحرمين وابو الحسين البصري والحكماء ان الافعال واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في
العبد اي الله تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان
الفعل المقدور وقال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني المؤثر في ذات الفعل
مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره.
ومنع قول المعتزلة بوجوه ثلثة الاول ان ترك الفعل ان امتنع على العبد حال صدور
الفعل عنه كان العبد مجبرا في فعله لا مختارا اذ الفاعل المختار هو الذي يتمكن
من الفعل والترك وان لم يمتنع الترك عليه بل يمكن منه احتاج فعل العبد في وجوده
الى مرجح والا يلزم الترجيح من غير مرجح ويجب الفعل معه اذ لو لم يجب امكن ان
يوجد وان لا يوجد فان لم يتوقف وجوده على امر آخر لزم الترجيح بلا مرجح وان
توقف لم يكن المفروض اولا مرجحا بل بعضه هذا خلف ولا يكون صادرا من العبد
اذ لو كان ذلك المرجح صادرا من العبد لاحتاج الى مرجح آخر ونعود التقسيم اليه
ويتسلسل فاذن لابد من مرجح موجب للفعل غير صادر من العبد دفعا للتسلسل
وح يلزم الجبر لان عند وجود ذلك المرجح يجب الفعل وعند عدمه يمتنع فلم يكن العبد

مستقلا بالاختيار وفيه نظر لانهم يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة
الى القدرة ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة
وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالنسبة
الى القدرة وحدها الوجه الثاني هو ان العبد لو اوجد فعله باختياره
لكان عالما بتفاصيل فعله اذ لو جاز ان يكون الموجد بالاختيار للشي غير عالم به
على التفصيل لانسد علينا باب اثبات كونه تعالى عالما بكل الموجودات لجواز
ان يصدر عنه العالم بما فيه من الموجودات مع عدم علمه بشي منها تعالى وهو باطل
واذا كان عالما بتفاصيل فعل نفسه فيكون الفاعل للحركة البطيئة الذي فعل السكون
في بعض الاحيان والحركة في بعضها يحيط علمه بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة
ويعرف احيان تلك السكنات وهو باطل لانه لا شعور له بشي من ذلك وفيه نظر لان
البطؤ ليس بتخلل السكنات كما عرفت الوجه الثالث لو كان العبد مختارا في
افعاله وناقض مراد العبد مراد الله تعالى بان يريد العبد تسكين جسم في زمان معين
واراد الله تحريكه في ذلك الوقت فان وقع مراد كل منهما يلزم الجمع بين النقيضين
وان لم يقع مراد كل منهما يلزم رفع النقيضين وان وقع مراد احدهما دون الآخر
لزم الترجيح بلا مرجح لان قدرة الله تعالى وان كانت اعم من قدرة العبد لانه على ما يقدر
العبد عليه لكنهما بالنسبة الى هذا المقدور المعين على سواء اي متساويتان لقدرة
العبد لان كل واحدة منهما مستقلة بالتاثير في هذا المقدور واذا كان كذلك
امتنع ترجيح قدرة الله تعالى على قدرة العبد لامتناع الترجيح من غير مرجح وفيه نظر
لان القدرتين ليستا بمتساويتين في الاستقلال بالتاثير بل هما متفاوتتان في القوة
والضعف فالضعيف وان قدر على فعل بالاستقلال يتعذر عليه القوي لكن القوي
يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوي وح جاز فيما فرض حركة
ذلك الجسم ولا يلزم الترجيح من غير مرجح   احتجوا بالمعقول الى عما يفعل
احتجت المعتزلة على ان افعال العباد منوطة باختيارهم بالمعقول والمنقول

اما الاول وهو المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا في فعله لكانت افعاله جارية
مجرى حركات الجمادات ولو كان كذلك لقبح تكليفه لانه لاستحالة تكليف الجماد وما يجري
مجراه لكن العقلاء اتفقوا على جواز التكليف فعلم ان فعل العبد ليس بخلق الله تعالى
بل بقدرته واختياره واجيب عنه بان هذا الالزام مشترك لوجهين الاول ان وجود
الفعل المامور به عند استواء الداعي الى الفعل والداعي الى الترك وعند
مرجوحية داعي الفعل ممتنع الحصول وعند رجحان داعي الفعل على داعي الترك
واجب الحصول فالفعل المامور به اما ممتنع الحصول او واجب الحصول فلا يكون
مقدورا للعبد فيقبح التكليف الثاني ان فعل العبد ان كان معلوم الوقوع
لله تعالى وجب وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع له كان ممتنع الوقوع وهاتان المقدمتان
مسلمتان عند المعتزلة واذا كان كذلك فلا يكون للعبد في فعله تاثير فيقبح التكليف
فعلم ان الالزام وارد على الكل ومع هذا امكن ان يجاب عنه بان نقول سلمنا ان
فعل العبد يجري مجرى حركات الجمادات لكن لا نم قبح التكليف وانما يلزم ذلك لو كانت
افعاله تعالى معللة بالاغراض وليس كذلك فانه تعالى لا يسال عما يفعل   واما الثاني
الى مستقيم   واما الثاني اي المنقول فهو من وجوه. الوجه الاول هو ان الايات
التي اضافت الافعال الى العباد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله
كل امرئ بما كسب رهين والايات التي علقت الافعال بمشيئة العباد كقوله تعالى فمن شاء
فليؤمن الى اخره تدل على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم ومنوطة
وعورض بان ما ذكرتم من الايات الواردة باضافة الافعال الى العباد وتعليقها
على مشيئتهم وان كانت دالة على ما ذكرتم لكن معنا ما يدل على ان الافعال غير واقعة
بقدرة العباد وغير معلقة بمشيئتهم اما ما يدل على الاول فهو قوله تعالى الله خالق
كل شيء وقوله خلقكم وما تعملون فان ما [illegible] صريحا على ان الافعال
واقعة بقدرة الله مخلوقة له واما ما يدل على الثاني فهو قوله تعالى من يشاء الله
يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم فان هذه الاية تدل على انها معلقة بمشيئته تعالى

دون مشيئة العباد

108

دون مشيئة العباد   الثاني الى الموجبات   الوجه الثاني من الوجوه النقلية
هو ان الايات المشتملة على الوعد بالثواب بسبب الافعال وهي الطاعات كقوله تعالى ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا وعلى الوعيد بالعقاب
بسبب الافعال وهي المعاصي كقوله تعالى وابراهيم الذي وفى الاية وعلى الذم عليها كقوله تعالى
اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا اكثر من ان تحصى مع انها دالة على ان افعال
العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم لا بقدرة الله تعالى والا لكان الوعد والوعيد
والمدح والذم بسببها مستقبحا لكون افعالهم ح جارية مجرى حركات الجمادات
واجيب عن هذا الوجه بان المقتضي للمدح والثواب انما هو السعادة والموجب
للذم والعقاب انما هو الشقاوة دون الافعال والسعادة والشقاوة كتبتا
للعبد وجودا لقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه
والاعمال الصالحة امارات للسعادة والاعمال الغير الصالحة امارات للشقاوة
فان قلت لو كانت السعادة والشقاوة جبلية ولا مدخل للافعال فيهما فلم رتب
الثواب والعقاب عليها قلت ترتب الثواب والعقاب عليهما من حيث ان الافعال
الصالحة موجبات للثواب والافعال الغير الصالحة موجبات للعقاب بل
من حيث ان الافعال معرفات وامارات للثواب والعقاب فلا يلزم ما ذكرتم
قوله وترتب الثواب الى اخره اشارة الى جواب سوال مقدر وتقريره ما ذكرنا
الثالث الى ونظايره   الوجه الثالث من الوجوه النقلية ان اعتراف
الانبياء بذنوبهم كما في الايات التي اوردنا يدل على كونهم فاعلين لافعالهم وعورض
هذا الوجه بما اورده المصنف من الايات الدالة على ان ذلك بخلق الله ومشيئته و
بنظايرها كقوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم
الرابع الى الكلام فيهما   الوجه الرابع من الوجوه النقلية الايات الدالة على ان
افعاله لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم والتفاوت
والاختلاف اما الدال على عدم اتصاف افعاله بالظلم فكقوله تعالى ان الله لا يظلم

ومن يعمل [illegible]
وعلى المدح عليها كقوله تعالى [illegible]

مثقال ذرة وقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا
انفسهم يظلمون واما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالاختلاف فكقوله تعالى
لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فحكم بحكم المفهوم ان كل ما كان
من عند الله لا يكون فيه اختلاف واما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالتفاوت
فكقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت تدل على ان افعال العباد غير واقعة
بقدرة الله وغير مخلوقة له اذ لو كانت مخلوقة له لكان افعال العباد افعالا له
وكل ما يكون صفة لافعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف يكون صفة لافعاله
لكن هذه الآيات تدل على ان افعاله لا تتصف بهذه الصفات فلا يكون افعال
العباد واقعة بقدرته تعالى مخلوقة له وهو المطلوب واجيب عن هذا الوجه بان
ما ذكرتم من الآيات لا تدل على ان افعال العباد لا تصدر عنه تعالى اما الآيات الدالة
على نفي الظلم عن فعله تعالى فلان كون الفعل ظلما ليس داخلا في ماهية الفعل ولا صفة
حقيقية له حتى لو اتصف افعال العباد به يلزم اتصاف افعاله تعالى به بل هو
صفة اضافية تعرض لبعض الافعال بالنسبة الينا وذلك لان ما كلفنا بالنسبة
الى حقوق العباد واستحقاقنا اياها قاصر غير تام فيكون اخذنا حقوق
العباد ظلما اذ الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير او في حقه من غير استحقاق
واما بالنسبة اليه تعالى فلا يكون شيء من ذلك ظلما لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق ولذا
كان كذلك فيكون الظلم صفة اضافية للفعل بالنسبة الينا لا بمعنى صدور اصل
الفعل عن البارئ تعالى مجردا عن هذا الاعتبار ثم يعرض له هذا الاعتبار بالنسبة
الينا اذ يجوز ان يصدر عنه تعالى فعل ويصدر لذلك الفعل بالنسبة الينا اضافة
لا بالنسبة اليه لم قلتم انه ممتنع واما الآيات الدالة على نفي الاختلاف والتفاوت
عن افعاله تعالى فلان المراد من نفي الاختلاف نفيه عن القرآن كما دل عليه سياق الآية
لا نفي الاختلاف عن افعاله تعالى فان افعاله مختلفة يدل عليه المشاهدة في مخلوقاته
ومن نفي التفاوت نفيه عن خلق السموات كما دل عليه سياق الآية لا نفي التفاوت

افعاله

عن افعاله فان مخلوقاته تعالى متفاوتة في الرتبة والشرف والزمان الى غير ذلك
من انواع التفاوت واذا كان كذلك فلا تدل الآيات على مطلوبكم والى ما ذكرنا اشار بقوله
واما نفي الاختلاف والتفاوت ففي القرآن وخلق السموات   اعلم ان اي المناظر نوع
واعلم ان اصحاب المصنف اي الاشاعرة لما وجدوا التفرقة بديهية بين ما نزاوله
ونباشره من الافاعيل وبين ما نحسه من الجمادات من الحركات علموا ان لنا في افعالنا
اختيارا ما والبرهان القائم على صدور افعالنا عن قدرتنا واختيارنا ردهم
اي طردهم ومنعهم عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا كما عرفت من
الوجوه ارادوا ان يجمعوا بينهما فقالوا ان الافعال واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وكسب
العبد ومعنى الكسب ان العبد اذا صمم عزمه على صدور الفعل فالله تعالى يخلق الفعل فيه
والقدرة عليه باجراء العادة فالعبد وان لم يكن موجدا لافعال نفسه لكنه
كالموجد لها فلذلك جاز الاضافة والتكليف والمدح والذم والوعد والوعيد
والقول بهذا ايضا صعب مشكل لان تصميم العزم ايضا فعل فيكون هو ايضا واقعا
بقدرة الله تعالى فلا يكون للعبد فيه مدخل اصلا ويعود المحذورات ولصعوبة هذا
المقام اي مسئلة خلق الافعال انكر السلف على المناظرين فيه لانه يؤدي الى رفع
التكاليف واستقباحها او القول بالشريك عصمنا الله واياكم عن مزال الاقدام
في هذا المقام بالنبي عليه الصلوة والسلام   الثانية اي الارادة
المسئلة الثانية في ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات وهذا البحث يتوقف على تمهيد مقدمة
وهو ان الارادة عند الاشعري توافق العلم على معنى ان كل ما علم الله وقوعه فهو مراد الوقوع
وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم واما عند المعتزلة فالارادة توافق الامر اي
كل ما هو مأمور مراد لا غير اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات من الخير
والشر والايمان والكفر لوجهين الاول انه موجد لجميع الكائنات ومبدعها على سبيل الاختيار
كما مر وكل من اوجد شيئا على سبيل الاختيار فهو مريد لها ضرورة فينتج انه تعالى مريد لجميع
الكائنات وهو المطلوب الثاني انه تعالى علم من الكافر الذي مات على كفره كابي جهل مثلا عدم ايمانه لوقوعه

فامتنع وجود ايمانه اذ لو جاز وجوده لجاز ان ينقلب علمه تع جهلا واذا امتنع وجود
ايمانه فلا يتعلق الارادة بايمانه لاستحالة ارادة الشي ممن يعلم استحالته فثبت ان كل
ما لا يريد لا يقع فيستلزم بعكس النقيض الى قولنا كل ما يقع فهو مريد له   احتجت المعتزلة
الى الاعتراض   احتجت المعتزلة على ان الله تع غير مريد لجميع الكائنات بل لبعضها
وهو المامورات بوجوه اربعة الاول ان الكفر غير مامور به اتفاقا واذا لم يكن مامورا به
فلا يكون مرادا اذ لو كان مرادا لكان مامورا به اذ الارادة اما الامر كالاول او ملزومه
بالاستقراء وقد ثبت انه غير مامور به فلا يكون مرادا واذا لم يكن مرادا وهو من جملة
الكائنات فلا يكون الله تع مريدا لجميع الكائنات وهو المطلوب الثاني انه لو كان الكفر
مرادا لوجب الرضى به لوجوب الرضى بقضاء الله تع والتالي باطل لان الرضى بالكفر
كفر الثالث ان الكفر لو كان مراد الكافر لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد
المطاع لكنه ليس بطاعة فلا يكون مرادا الرابع قوله تع ولا يرضى لعباده الكفر
يدل على انه تع لا يريد الكفر اذ لو اراده لرضي به لان الرضى هو الارادة لكن الاية
تدل على عدم الرضى به فيكون دالة على عدم الارادة وهو المطلوب واما الترتيب
في الوجوه الثلاثة الاخيرة فكما في الوجه الاول بعينه واجيب عن الوجه الاول
بانا لا نسلم ان الكفر لو كان مراد الكافر لكان مامورا به وانما يلزم ذلك ان لو لم ينفك الامر
عن الارادة لكن الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر مثلا كما اذا ظن زيد ان عبده
يشرب الخمر وهو لا يريد ذلك ثم يريد ان يختبر عبده حتى ينظر هل ياتي بذلك ام لا
فيقول اشرب الخمر فانه ح يامر العبد باتيانه ولا يريده واذا جاز انفكاك
الامر عن الارادة جاز ان يكون الكفر مرادا وان لم يكن مامورا به وفيه نظر
لانه انما يلزم جواز ارادة الكفر دون الامر به ان لو جاز انفكاك الارادة
عن الامر وهو ممنوع وما ذكر من بيان وجود الامر بدون الارادة لا يقتضي وجود
الارادة بدون الامر اذ لا يلزم من وجود اللازم بدون الملزوم وجود الملزوم
بدون اللازم وعن الوجه الثاني انا لا نسلم ان الكفر لو كان مرادا لوجب الرضى به

112

قوله لوجوب الرضى بقضاء الله تع قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان الكفر نفس قضاء الله تع
لكنه ليس كذلك بل هو مقتضى والرضى انما يجب بقضاء الله تع دون المقتضى فلا يتم
ما ذكرتم وايضا رضى العباد بالكفر كفر لا رضى المعبود الثالث بانا لا نسلم ان الكفر
لو كان مراد الكافر لكان مطيعا بكفره قوله ان الطاعة تحصيل مراد المطاع قلنا
لا نسلم بل الطاعة هي موافقة الامر والامر غير الارادة وقد ينفك عنه فح لا يكون الكافر مطيعا
بكفره لانه ما اتى به من الكفر غير مامور به وفيه ايضا ما قد عرفت على الجواب من الوجه
الاول وعن الوجه الرابع بانا لا نسلم ان الاية تدل على عدم ارادة الكفر وانما يلزم
ذلك ان لو كان الرضى هو الارادة للشي مطلقا وهو ممنوع اذ الرضى من الله تع
ارادة الثواب فح معنا او ترك الاعتراض فح معنى قوله ولا يرضى لعباده الكفر
فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض وفيه نظر لان الكفر منصوب لكونه مفعولا ليرضى
وهو ظ وايضا لو كان المراد بالرضى ههنا ترك الاعتراض لوجب ان يقول على
عباده اذ صلة الاعتراض على دون اللام .   قالت الحكماء الى شر كثير
قالت الحكماء في شرح القضاء والقدر الموجود اما خير محض لا يشتمل
على قوة اصلا كالملائكة التي سميها الحكماء بالعقول والافلاك او الخير فيه غالب
كالموجودات التي في هذا العالم فاعتبر بالنار فان فيها وان كان شر من حيث
انه يتاذى بها في بعض الاحوال حيوان لكن فيها منافع كثيرة فالاول داخل في القضاء
بالذات وهو تلك الخيرات والشر واقع بالتبع اذ لا يمكن وجود النار وهي على طبيعتها
لا بحيث يكون كذلك فالحكمة الالهية التي هي ينبوع الخير والجود تقتضي حصول القسم
الاول وكذا حصول القسم الثاني لانه لو لم يحصل القسم الثاني تحرزا عن الشر
القليل لاندفعت تلك الخيرات الكثيرة وترك الخير الكثير لاجل التوقي عن الشر القليل
شر كثير   الثالثة في التحسين الى تحصيله   المسئلة الثالثة في التحسين
والتقبيح اعلم انه لا قبح بالنسبة الى الله تع فانه تع مالك الامور على الاطلاق يفعل
ما يشاء ويختار ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية لفعله كما يجي فلا يكون شيء من الافعال بالنسبة اليه قبيحا

واما بالنسبة الى العباد فالقبيح ما نهي عنه شرعا كالحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك
كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف وقالت المعتزلة الفعل القبيح
هو الذي يكون قبيحا في نفسه وقبحه يكون لذاته او لصفة قائمة بذاته واذا كان
كذلك فالفعل القبيح يقبح صدوره من الله تعالى كما يقبح منا لان ما بالذات او بما قام
عن الذات لا يزول وكذلك الحسن اي الفعل الحسن هو الذي يكون حسنا لذاته
او لصفة قائمة بذاته فاذا كان كذلك فالفعل الحسن يحسن صدوره من الله تعالى كما
يحسن منا لما عرفت ثم ان من الفعل القبيح والحسن ما يستقل العقل بادراكه اما بديهة
كحسن انقاذ الغرقى والهلكى وقبح الظلم او استدلالا كقبح الصدق
الضار فانه لاشتماله على صفة المضرة قبيح وحسن الكذب النافع فانه لاشتماله
على صفة المنفعة حسن ولاجل ان الحسن والقبح فيما ذكرنا من الصور مدرك بالعقل
يحكم بالحسن والقبح فيما ذكرنا من الصور المتدينين اعني المتمسك بكتاب سماوي
وغير المتدينين ايضا اعني ما سواه كالبراهمة ومن الفعل الحسن ما ليس العقل
مستقلا بدركه لا ضرورة ولا استدلالا كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح
صوم اليوم الاول من شوال فانه لا مجال للعقل في ادراكهما قلنا في الرد على المعتزلة
بان مرادكم بالحسن ان كان ما يكون صفة كمال كالعلم او يكون ملايما للطبع كاللذة
وبالقبح ما يكون صفة نقص كالجهل او ما يكون منافرا للطبع كالالم فلا خلاف في
كونهما عقليين اذ لا حاجة في معرفة الكمال والنقص والملايمة والمنافرة الى الشرع
بل العقل مستقل بادراك ذلك وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب
كالصلوة وبالقبيح ما يتعلق به في العاجل عقاب كالزنا فالعقل لا مجال له
في ادراك هذا بل هو محض حكم الشرع به وكيف لا يكون مستفادا من الشرع
وقد ظهر في مسئلة خلق الاعمال ان العبد غير مختار في فعله ولا مستقل بتحصيل ذلك
بل ما يصدر عنه انما يصدر على سبيل الاضطرار فلا يوصف بالحسن والقبح عقلا
الرابعة الى فساد ذلك   المسئلة الرابعة في انه لا يجب على الله تعالى شيء

واما

وانما قلنا ذلك لوجهين احدهما انه لو وجب عليه شيء لوجب بحكم حاكم عليه لامتناع
ثبوت الحكم اعني الوجوب بدون الحاكم ضرورة واذ لا حاكم عليه تعالى فلا يجب عليه
شيء وفيه نظر الثاني لو وجب عليه فان لم يستوجب الذم بترك الشيء الواجب لم يتحقق
الوجوب اذ الواجب ما يذم تاركه وان استوجب الذم بتركه كان الله تعالى ناقصا
في حد ذاته مستكملا بفعل ما وجب عليه وهو محال والمعتزلة اوجبوا على الله تعالى
امورا منها اللطف وهو عندهم عبارة عما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده
عن المعصية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء فقيل عليه بان هذا التقريب الى الطاعة
الذي اوجبتم سببه على الله تعالى امر ممكن في ذاته فيمكنه ان يفعل ذلك التقريب
فيكون الوسط اي المقرب عبثا جاز تركه وكل ما جاز تركه لا يكون واجبا
فاللطف لا يكون واجبا ومن الامور التي اوجبوا على الله تعالى الثواب على الطاعات
فقيل عليه ان لله تعالى على العباد من النعم السابقة والانعامات السالفة
ما لا يمكن عده واحصاؤه واذا كان كذلك فتلك الاعمال اي الطاعات لا تكافي
تلك النعم السابقة فكيف يقتضي مكافاة اخرى ومن الامور التي اوجبوا عليه تعالى
العقاب على الكبائر قبل التوبة فقيل عليه العقاب حق الله تعالى فله تعالى عفوه
اذ ليس له في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر واذ جاز عفوه فلم يكن العقاب
واجبا عليه ومن تلك الامور التي اوجبوا على الله تعالى ان يفعل الاصلح لعباده
في الدنيا فقيل عليه لو كان الاصلح واجبا عليه لما خلق الكافر الفقير لان الاصلح للكافر
الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين ومن تلك الامور التي اوجبوا عليه تعالى
ان لا يفعل ما هو قبيح عقلا لعلمه تعالى بقبحه واستغنائه تعالى عن الاتيان به قياسا على
الشاهد وقد عرفت فساد ذلك في المسئلة السابقة   الخامسة الى الغرض
المسئلة الخامسة في ان افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض وهي تحصيل المصالح
ودفع المفاسد وانما قلنا ذلك لوجوه الاول انه تعالى لو فعل لغرض وكل من فعل
لغرض كان تحصيل ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدم تحصيله وكل من كان كذلك

كان مستكملا به لكن الغرض الذي هو غيره وكل من كان مستكملا بغيره فهو ناقص
في ذاته فلزم انه تعالى لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو قبيح فلا يفعل
لغرض لا يقال لا نم ان كل من يفعل لغرض كان مستكملا بذلك الغرض وانما يلزم
ذلك ان لو كان ذلك الغرض راجعا الى ذاته اما اذا كان راجعا الى غيره
فلا يلزم ما ذكرتم واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون غرضه تعالى تحصيل مصلحة
العبد فلا يلزم النقصان في الذات والاستكمال بالغير لانا نقول ان تحصيل
مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح ان يكون
غرضا له تعالى داعيا الى الفعل والا يلزم الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه تعالى
بل يكون فعله اولى بالنسبة اليه من تركه يلزم الاستكمال بالغير ضرورة الثاني انه
لا شك ان تلك الاغراض من قبيل الممكنات فيكون تحصيل تلك الاغراض ابتداء
من غير توسط الافعال مقدورا لله تعالى لكون كل ممكن مقدورا له ابتداء واذا
جاز صدور تلك الاغراض عنه تعالى ابتداء فجعلها غايات بتوسط الافعال
يكون عبثا والعبث ينافي الغرض فلا يكون افعاله تعالى معللة بالغرض وهو المط
او من جملة افعاله جعل هذه الافعال غايات للافعال وهو عبث واذا كان
بعض افعاله غير معلل بالغرض لا يكون شيء من افعاله معللا بالغرض لعدم القائل
بالفصل الثالث هو ان الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين
ان وجد قبل ذلك الوقت لزم ان يحصل الحادث ح اي قبل هذا الوقت
لا فيه ولزم ايضا ان لا يكون هذا الغرض غرض هذا الحادث لان غرض
الشيء لا يكون موجودا في الخارج قبل ذلك الشيء لكن كونه موجودا قبل وقته
وكون غرضه غير غرض له تح وان وجد مع هذا الحادث فيكون هذا الغرض
ايضا مختصا بذلك الوقت فيعود الكلام في اختصاص الغرض بهذا الوقت
بان يقال الغرض من حدوث هذا الغرض في هذا الوقت اما ان يوجد قبل
هذا الوقت او معه فان اسند اختصاص كل غرض بوقته الى غرض اخر لا الى نهاية

يلزم التسلسل وهو باطل وان انتهت الاغراض الى ما لا غرض لاختصاصه بوقته
يلزم تنزيه فعله تعالى عن الغرض وهو المط واتفقت المعتزلة الى
واتفقت المعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح
العباد لانه لو لم يكن كذلك فاما ان يكون معللة برعاية مصالح العباد ولانه لو لم يكن
كذلك فاما ان يكون معللة برعاية مصلحة تعود اليه وهو باطل لما عرفت او يكون افعاله تعالى
خالية عن الاغراض وهو ايضا باطل لان ما لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم محال
واذا ابطل القسمان ثبت ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد
لانه لو لم يكن كذلك فاما ان يكون معللة وهو المط واجيب عنه بان المراد بالعبث
في قولكم العبث على الحكيم محال ان كان هو الفعل الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى
وان كان المراد غيره فلا بد من افادة تصوره اولا وبعد تصور استحالته ثانيا حتى ينظر علمه ٣
في صحته وفساده. السادسة قالت المعتزلة الى وهم يسالون
المسئلة السادسة قالت المعتزلة الغرض من تكليف العباد بالطاعات التعريض
لاستحقاق تعظيم العبد بالثواب فان التفضيل بتعظيم من غير ان يستحق التعظيم
قبيح على الله تعالى قلنا مبنى هذا الكلام على القول بالحسن والقبح في افعاله ونحن
قد ابطلناه ومع القول بهما فالتفضل بالتعظيم ممن يقصد له النفع والضر
والله تعالى منزه عنهما فلا يقبح منه احتج منكر التكليف بوجهين الاول ان العبد
مجبر في افعاله لما مر فيكون افعاله جارية مجرى حركات الجمادات واذا كان
كذلك فيقبح تكليفه مثل قبح تكليف الجمادات ومن يجري مجراها الثاني ان تكليف
العباد ان عري عن الغرض كان عبثا فيقبح من الله تعالى لا يتاتى منه وان كان لغرض
فذلك الغرض لا يكون له تعالى لانه تعالى متعال عن الغرض ولا يكون ايضا لغيره لانه تعالى
قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء من غير توسط الغير لانه تعالى قادر على جميع
الممكنات ابتداء واذا كان كذلك فيضيع التكليف واجيب عن هذا الاحتجاج
بان التكليف حاصله يرجع الى انه اعلام من الحق الى الخلق بنزول الثواب

بواسطة الانبياء عما تكلف به على اهل الجنة وحلول العذاب على اهل النار بواسطة
تركه وفارق بين السعداء والاشقياء واذا كان كذلك فلا يجوز طلب لميته لان
حكم الله لا يطلب لميته ولا يسال علته فان الله تعالى ان يعترض على من اراد
ولا يعترض عليه ولسائل عن غيره ولا يسال عنه كما قال تعالى في محكم كتابه لا يسال
عما يفعل وهم يسالون جعلنا الله من الراضين بقضائه الصابرين على بلائه بمحمد خير انبيائه
وخاتم اصفيائه

الكتاب

الثالث في النبوات الى وهو النبي الكتاب الثالث في النبوات
وما يتعلق بها كمباحث الامامة وغيرها من السمعيات كالحشر والجزاء والشفاعة
الى غير ذلك وفي هذا الكتاب ثلثة ابواب الباب ـــــ الاول في النبوة
وفي هذا الباب مباحث البحث الاول في احتياج الانسان الى النبي اذا عرفت هذا
فنقول لما لم يمكن للانسان ان يستقل وحده بامور نفسه والقيام بمعاشه من غذائه
ولباسه ومسكنه وسلاحه لا يتم الا بمشاركة شخص اخر من ابناء جنسه اي مشاركة
انسان اخر ولا يتم ايضا الا بمعاوضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل الاخر
ومعارضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ من عمله ويكون
تلك المعاوضة والمعارضة بجريان فيما يعوض لهما ما يتوقف عليه صلاح الشخص
كالامور المذكورة او صلاح النوع كتدبير المنزل مثلا ولما كان كل واحد
يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه
الى الجور على الغير احتاج الانسان الى عدل متفق عليه حتى لا يكون كذلك
يحفظ ذلك العدل شرع لان العدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا
اذا كان له قوانين كلية تحفظه وتلك القوانين هي الشرع والشرع لا بد له من شارع
يفرضه ويبينه على الوجه الذي ينبغي وذلك الشارع يكون ممتازا عن غيره مختصا
بايات ظاهرة ومعجزات باهرة لانه لو لم يكن كذلك لتنازع الناس في وضع
الشرع اذ لا ترجيح لاحدهم على الاخر وتلك المعجزات تدعو الناس الى طاعة

ذلك الشارع وتحثهم على اجابته ويكون ذلك الشارع صادقا في مقاله اي يصدق
في جميع ما يقول يوعد المسيء بالعقاب العاجل والاجل ويعد المطيع بالثواب
والشارع الموصوف بهذه الصفات هو النبي فالانسان محتاج الى النبي
وهو المطلوب الثاني في امكان الى ويستحق البحث الثاني في امكان
المعجزات المعجزة امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي
مع عدم المعارضة وانما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة
من مضى من الانبياء حجة لنفسه لكونها غير مقرونة بالتحدي وانما قلنا مع عدم
المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة فعلم مما ذكرنا ان هذين القيدين
مما يجب ان يزاد على ما قال المص في تعريف المعجز حتى يكون منطبقا عليها
اذا عرفت هذا فنقول الترك الذي يكون خارقا للعادة مثل ان يمسك النبي
عن القوت مدة غير معتادة وهو مع ذلك محفوظ الحيوة وهذا جائز بسبب
انجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعه القوى البدنية فوقفت القوى
البدنية عن افعالها كالهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها فلم يتحلل
من النبي ما يتحلل من غيره فاستغنى النبي عن بدل ما يتحلل اعني الغذاء لان
ان المريض بالامراض الحادة لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك
المواد المحمودة وتحليلها بتحليل المواد الردية لم يطلب الغذاء مدة
لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عنه في غير هذه الحالة هلك والى
ما ذكرنا الاشارة في قول النبي عم لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني
ويسقيني وان يجر الى الكذب عليه الفعل الخارق للعادة اما
ان يكون فعلا نفسانيا او جسمانيا اما الاول فمثل ان يخبر عن الغيب
بسبب ان يقع للنبي في اليقظة ما يقع له ولغيره في النوم من الفراغ عن الاشتغال
لاشتغال بتصرف البدن فيتصل نفسه لقوتها ونقائها عن الشواغل
البدنية وطهارتها عن الكدورات البشرية بالملائكة العظام اعني الجواهر الروحانية المجردة

التي فيها صور الموجودات كلها فتنتقش النفس بما في تلك الملائكة العظام من صور
الجزئيات الواقعة في عالمنا هذا كانطباع صورة مرآة في مرآة اخرى تقابلها
عند ارتفاع الحجاب بينهما فتدرك ما عندهم من المغيبات على وجه كلي وانما
انتقشت صور الجزئيات في تلك الجواهر لانها اسباب وعلل لوجودات الجزئيات
ومدركة لذوات الجزئيات ومدركة لما يتوقف على الجزئيات اعني الحوادث
اللاحقة المحتاجة الى الحوادث السابقة فيكون صور جميع الجزئيات من الازل
الى الابد مرتسمة في العقول واذا انتقشت النفس بصور تلك الجزئيات فتنتقل
تلك الصور من النفس الى القوة المتخيلة فتحكيها بصورة جزئية مناسبة
لها ثم تنتقل تلك الصور من المتخيلة الى الحس المشترك فترى تلك الصور كالمشاهد
المحسوس هذا هو الوحي وانما تعلو النفس وتشتد لاتصال فتسمع كلاما
منظوما من مشاهد تخاطبه وذلك المخاطب هو الملك ويشبه ان يكون نزول الكتب
الالهية بهذا الوجه اذ يستحيل نزول العقول على شخص وتكلمهم بكلام واما الثالث
وهو الفعل بجارحة اخرى فمثل ان يفعل النبي فعلا لا يقدر على ذلك الفعل قوة امثاله
مثل ان ينبع النبي الماء عن حجر بانه كما نقل عن موسى عم او انفجار الماء من بين
اصابع النبي وبنانه كما نقل عن نبينا عم وذلك الاقتدار للنبي انما هو بسبب
ان تسلط الله تع على مادة الكائنات فيتصرف بنفسه فيها بازالة صورة
وايجاد اخرى كما يتصرف في اجزاء بدنه بسبب ان في عنصر يناسب مزاجه الخاص
ويشارك مزاجه ذلك العنصر في طبيعته اي يكون نفسه اقدر على التصرف
في ذلك العنصر من التصرف في عنصر اخر بسبب من الاسباب وان لم نعلم ذلك السبب
بحقيقته واذا كان كذلك فيفعل في ذلك العنصر ما يشاء وهذا التقرير في
امكان المعجزة على راي الحكماء واما على راي المتكلمين فلا حاجة الى هذه
التطويلات فان الله سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات وفاعل بالاختيار يخص
من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه

قال الثاني

114

الثاني الى بالضرورة صدقه البحث الثالث في اثبات نبوة نبينا
محمد عم يدل على نبوته وجهان الاول انه عم ادعى النبوة بالتواتر واجماع الامم
على ذلك واظهر المعجزة ومعجزته انواع لان معجزات الرسول عم اما منقولة الينا
بالتواتر اولا والثانية اما عقلية او حسية اما انه اظهر القسم الاول من المعجزة فلانه
عم اتى بالقران بالتواتر وتحدى به لانه عم طلب المعارضة من الفصحاء اذ فيه
وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الاية وهي دالة على التحدي
بسورة واحدة وذلك هو النهاية فيه ولم يعارض بل عجزوا عن ذلك لانهم لو قدروا
عليها لعارضوه لتوفر دواعيهم عليها ولو وقعت المعارضة منهم لنقل بل كان
اشتهار تلك المعارضة اولى من اشتهار القران لان القران حينئذ يصير كالشبهة
وتلك المعارضة كالحجة فعلم ان القران معجزة متواتر فثبت انه اظهر المعجزة المنقولة
الينا بالتواتر وهو المط واما انه اتى بالمعجزة العقلية وذلك على نوعين الاول
انه عم اخبر عن المغيبات وذلك على قسمين قسم عن المغيبات المستقبلة وقسم عن
المغيبات الماضية والقسم الاول ايضا قسمان قسم ورد في القران وقسم ورد
في الاخبار اما الذي ورد في القران فكثير منها قوله تع الم غلبت الروم في
ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر ومنها قوله تع خطابا
لمحمد ان الذي فرض عليك القران لرادك الى معاد يعني الى مكة وكان كما اخبر
وسمي مكة معادا لان معاد الرجل بلده وذلك لان الرجل يسافر في البلاد
ثم يعود اليه ومنها قوله تع خطابا لمحمد عم قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم
اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون الاية وقد وقع ذلك لان المراد من قوم
اولي باس عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر رضي الله عنه الى قتالهم وعند بعضهم
هم فارس وقد دعى عمر بن الخطاب رضي الله عنه الى قتالهم وعند بعضهم اصحاب
صفين وقد دعى علي رضي الله عنه الى قتالهم وحينئذ يكون معنى قوله تع يسلمون اي ينقادون
وفيه نظر ومنها قوله تع وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم

في الارض اي ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما
استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذ اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم
ارضهم وديارهم واموالهم وكان كما اخبر اذ المراد منه الصحابة بدليل قوله
منكم وبدليل قوله ﴿وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا﴾ وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام
وقد انجز الله موعدهم واما الذي ورد في الاخبار فايضا كثير منها قوله عم
الخلافة بعدي ثلثون سنة وكانت مدة خلافة الخلفاء الراشدين ذكر القدر
ومنها قوله عم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وقد اقتدى المؤمنون
بعد النبي بهما ومنها قوله عم تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين في حرب
البغاة مع علي ومنها قوله عم لعباس حين اسر ان النبي عم وطلب الفداء
لنفسه وابني اخيه عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث وادعى العباس
نفسه عن الفداء وقال لا مال لي فقال النبي عم اين المال الذي وضعت عند ام
ام الفضل بمكة وليس معكما احد وقلت لام الفضل ان اصبت في سفري
هذا فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم
هذا احد غيري وانك رسول الله واسلم هو وعقيل ومنها اخباره عن موت
النجاشي في اليوم الذي مات فيه فان ابا هريرة روى ان النبي عم نعى للناس
النجاشي في اليوم الذي مات فيه وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي وخرج
بهم الى المصلى فصف بهم اربع تكبيرات ثم شاع عنه الاخبار انه مات في ذلك
اليوم ومنها اخباره عما يحدث من الفتن والعلامات اي اشراط الساعة
كما هو مذكور في كتاب الملاحم وباب اشراط الساعة من كتاب المصابيح كاخباره
عن بناء بغداد لان ابا بكرة روى عن النبي عم انه قال ينزل اناس من امتي بغائط
يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار
المسلمين فاذا كان في اخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين
حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة يأخذون

في اذناب البقر

115

في اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة يأخذون لانفسهم وهلكوا وفرقة
يجعلون ذراريهم خلف ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان كما اخبر لان
المراد بذلك المصر هو بغداد وكون تلك الغائط قبل عقد المدينة مسمى بالبصرة
لا ينافي تسميتها بعده ببغداد والدليل على ان المراد بذلك المصر انما هو
بغداد لا البصرة ان النهر الذي عند البصرة لا يقال له دجلة بل هو قطعة
من شط العرب وليس عليه جسر بل انما هو على نهر بغداد وقد اغاره بنو قنطوراء
لان المراد ببني قنطوراء الترك وذلك لان قنطوراء جارية ابرهيم عليه السلام
والترك من نسلها وقد تفرق اهل بغداد في تلك الغارة ثلث فرق كما ذكره
النبي ومن اراد العلم بكيفيته ذلك فليطالع ما كتب الامام نصير الدين الطوسي
في حكايتها ومنها اخبار النبي عم عن نار بصرى وهي مدينة من مدن الشام فان
النبي صلعم قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل
ببصرى وكان كما اخبر فان في ايامنا قد اشتعل نار في ارض الحجاز وقد اضاءت
مضيئا بها بحيث رؤيت ببصرى ولعل مراد النبي باعناق الابل تلك الهضبات
وهذا شايع فاش بين الناس فان تلك النار رآها جمع عظيم من الحاج وكان
اكثرهم باقون متفرقون في البلاد واما القسم الثاني وهو الاخبار عن
المغيبات الماضية فكاخباره عما وقع من الاقاصيص الاولى كالقصص المذكورة
في القرآن وذلك اخبار عن المغيبات لان ذلك كان من غير دراسة كتاب ولا استفادة
من احد انسان واما النوع الثاني من معجزاته العقلية فبلوغه عم هذا
المبلغ العظيم في الحكمة النظرية والعملية بعينه يدل عليه اتيانه بكلام عجز الاولون
والآخرون عن معارضته مشتملا على جميع الحكمة النظرية والعملية بل على جميع العلوم
العقلية والنقلية كما هو مذكور في التفسير الكبير بلا تعلم من احد وممارسة
كتب المتقدمين من اعظم خوارق العادات واما المعجزات الحسية فكما نقل عنه
عم انه اتى بمعجزات غير ما ذكر كانشقاق القمر فان انس ابن مالك رضي الله عنه

روي ان اهل مكة سالوا رسول الله صلعم ان يريهم آية فاراهم القمر شقتين حتى راوا
حراء بينهما ومنها تسليم الحجر على النبي عم لانه روى جابر بن سمرة قال قال
رسول الله صلعم اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث اني لاعرفه الآن
وفي التمسك بهذا الحديث نظر لان صدق هذا الكلام يتوقف على نبوته فاثباتها به دور
ومنها نبوع الماء من بين اصابعه عم لانه قال جابر عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله صلعم
بين يديه ركوة فتوضا منها ثم اقبل الناس نحوه وقالوا ليس عندنا ماء نتوضا به
ونشربه الا ما في ركوتك فوضع النبي عم يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين
اصابعه كامثال العيون قال فشربنا وتوضانا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف
لكفانا كنا خمس عشرة مائة ومنها حنين الجذع فانه قال جابر كان النبي اذا خطب استند
الى جذع نخلة من سواري المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي
كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي عم حتى اخذها فضمها اليه
فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت ومنها شكاية الناقة من كثرة
العمل وقلة العلف كما روى يعلى بن مرة الثقفي فانه قال ثلثة اشياء رايتها
من رسول الله صلعم بينا نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر
فوضع جرانه فوقف عليه النبي عم فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه فقال
بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله انه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره قال اما
اذ ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه والباقي من الحديث
لما لم يكن له تعلق بالمشروع تركناه وقوله يسنى عليه اي يستقى عليه وجرجر البعير
اي صوت وجران البعير مقدم عنقه من مذبحه اي منحره ومنها ذراع الشاة
المسمومة بانها قالت لا تاكل مني فاني مسمومة كما روي عن جابر ان يهودية
من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها لرسول الله صلعم فاخذ الرسول صلعم
الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله صلعم ارفعوا
ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها فقال اسممت هذه الشاة فقالت

من اخبرك قال اخبرتني هذه الذراع التي بيدي قالت نعم قال وما اردت بذلك
قالت قلت ان كان نبيا لم يضره وان لم يكن نبيا استرحنا منه فعفا عنها رسول الله صلعم
ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات مما ذكر في كتاب دلائل النبوة فانها وان
لم يتواتر كل واحد منها لكن مجموع الروايات يبلغ حد التواتر فالمشترك بينها
وهو كون المعجزات متواترا كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم فثبت ان محمدا صلعم ادعى
النبوة واظهر المعجزة فيكون نبيا لان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة فهو نبي اذ
المعجزة تدل على تصديق الله اياه لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول
هذا الملك اليكم فطالبوا ذلك الرجل بالحجة على وفق دعواه فقال الرجل للملك ايها
الملك ان كنت صادقا في دعواي هذا فخالف عادتك وقم من مقامك واقعد كذا
وكذا ففعل الملك اضطر الحاضرون الى تصديق الملك اياه وعلم بالضرورة
صدقه في دعواه ولا يقال بانه كان اتفاقيا بان اتفق ارادة الملك هواه كذا
هنهنا وكل من صدقه الله فهو صادق لاستحالة جواز الكذب على الله تعالى اما لذاته
او لغيره فثبت بما ذكرنا انه عم نبي   وايضا فنحتج الى كلا الاعتبار
الوجه الثاني ان جميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق
فان احدا ما سمع منه لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا كذبا ولو صدر
عنه الكذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره وكاعراضه عن متاع الدنيا
مدة عمره مع الاقتدار عليه فان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة
حتى يترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليهم وكالسخاوة في الغاية حتى انه تعالى عاتبه
عليها فقال لا تبسطها كل البسط وكشجاعته في الغاية الى حد لم يفر قط
عن احد وان عظم الرعب مثل يوم احد ولهذا قال البراء كنا والله اذا
احمر الباس نتقي به وان الشجاع منا الذي يحاذي به يعني النبي عم وهذا يدل على
علو قوى القلب عم واعتماده على الله لقوله تعالى والله يعصمك من الناس ونحوه وكالفصاحة
التي افحمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء كما قال اوتيت جوامع الكلم و

وكالاصرار على دعوى النبوة مع ما يرى من المتاعب والمشاق كما قال عليه السلام ما اوذي
نبي مثل ما اوذيت فانه لم يظهر في عزمه فتور ولا في اصراره قصور ولم يتغير عن
المنهج الاول البتة ومعلوم ان المزور لا يمكن ان يكون كذلك وكالترفع عن الاغترار
واستيلاء النخوة والتواضع مع الفقراء والمساكين لا يكون اجمع كما للانبياء
اذ لم يتفق لاحد من الخلق اجتماع هذه الصفات في ذاته فظهر ان اجتماعها في ذاته
من اعظم المعجزات واقوى الدلالات على نبوته قالت البراهمة الى ما يناسب
عقولهم قالت البراهمة لا حاجة الى بعثة الرسل لان ما جاء به الرسول
ان حسنه العقل فلا حاجة فيه الى الرسول لان كل ما حسنه العقل فمقبول سواء ورد
الرسول اولا وان قبحه العقل فمردود سواء ورد به الرسول اولا وان لم يعلم
حسنه ولا قبحه بل توقف فيه فكذلك لان ما توقف العقل فيه فيستحسن عند الحاجة اليه
للانتفاع به لما تقرر في العقول ان كل ما ينتفع به الانسان وكان ضروريا كالتنفس مثلا
كان الانتفاع به حسنا والا يلزم تكليف ما لا يطاق وانه لا يليق بالحكيم ويستقبح الانتفاع
عند الاستغناء عن الانتفاع به لما تقرر ايضا في العقول ان ما لا يكون في محل الحاجة فيقبح
الانتفاع به لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا ولهذا كان ذلك قادح
في العقل منه وجه عن النبي قلنا الجواب عنه من وجهين الاول انا لا نم عدم
الاحتياج الى بعثتهم بل للبعثة فوايد لا تحصى منها ان يوزن الحجج ويؤكدها بالنقل
في الاصول التي يجزم العقل بها بواسطة الحجج ويزيل الشبه التي يصعب دفعها ولان
يرشدنا التجويز الى ما توقف العقل في تجويزه ولا يجزم به كبعث الاموات
واحوال الجنة والنار فان العقل لا يجزم بذلك بل يجوز بردد فيه فالنبي اذا اخبر عنه
بالوقوع جزمنا به ومنها ان يبين حسن ما توقف العقل في حسنه وقبحه كالاشتغال
بالطاعات فان العقل لا يستقل بدرك حسنه اذ من حيث انه تصرف في ملك
الله بغير اذنه فقبيح ومن حيث انه ربما يؤدي تركها الى التعذيب حسن فاذا
حسنه النبي عرفنا حسنه ومنها تفصيل ما حسنه العقل اجمالا بان يبين ماهية الطاعة

وكميتها

وكميتها وكيفيتها على التفصيل وبه ينقطع عذر المكلف من كل الوجوه على ما قال الله
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اذ يمكن ان يعتذر المكلف بحجة وهي انه وان كان
اصل الطاعة في الاصل العقل واجبا لكنه بان خلقنا للعبادة وجب ان يبينها لنا
انها ما هي وكم هي وكيف هي فلما فصلها النبي وبينها اندفعت هذه الحجة ومنها
ان يعين النبي طايف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود والمكررة في اوقات
متتالية كالصلوات وما يجري مجراها لاجل استحفاظ تذكر المعبود ويبين ايضا الطاعات
الغير المذكرة للمعبود كالزكوات وصلة الرحم والبر الى الوالدين وغيرها ومنها
ان يشرع قواعد العدل المقيم لحيوة النوع كما عرفت في صدر هذا الكتاب ومنها
ان يعلم الصناعات الضرورية في المعيشة كالغزل والنسج والخياطة والبناء والفلاحة
والخبز والطبخ وغيرها والصناعات النافعة المكملة لامر المعاش وكذا امانا فيه
في الحروب كصنعة الزرد كما قال تعالى في داود عليه السلام وعلمناه صنعة لبوس لكم
ليحصنكم من باسكم الاية وفي النجار كما قال في نوح عليه السلام واصنع الفلك باعيننا او في
غيرها ومعلوم ان توقف هذه الصناعات على استخراجها بالتجربة ضرر عظيم فوجب
بعثة الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية المخلوقة في الارض من كونها
نافعة في بعض الامراض ضارة في بعضها الى غير ذلك من فوايد الادوية مما هو مذكور
في الكتب الطبية بتعليمها بلا تعب وخطر فان التجربة فيها كثيرا ما يقتضي تفضي الى
الهلاك وان يعلم خواص الافلاك الكواكب الثابتة والسيارة واحوالها
كما يعرفها المنجمون فان ذلك لا يحصل العلم بها لا بتجربة متطاولة لا تفي بها الاعمار
لان علم التجربة بذلك انما يحصل بعد تكرار الادوار والاعمار البشرية لا يمكن
ان تفي بها الوجه الثاني سلمنا ان العقل في الجملة كاف في العلم بحسن الاشياء
وقبحها بان يعلم ذلك الحسن والقبح الكامل من العقول لكن جميع العقول غير كامل
بل هي متفاوتة في الكمال والكامل نادر فلا بد للناس من معلم يعلمهم ويرشدهم
على وجه يناسب العقول عقولهم ولهذا قال النبي عليه السلام كلم الناس على قدر عقولهم

قالت اليهود الى فلا عنه النسخ   قالت اليهود لو كان محمد عليه السلام نبيا لكان
صادقا في جميع اقواله لكنه ليس كذلك لان من اقواله ان شريعة موسى منسوخة وذلك باطل
لانه لا يخلو اما ان يكون مبينا في شرع موسى انه سينسخ او لا يكون مبينا فان كان
مبينا لزم ان يكون معلوما للامة واذا كان كذلك كان العلم بكون شرعه منسوخا مساويا
للعلم باصل شرعه واذا كان كذلك لزم ان يتواتر نسخه ويشتهر كما تواتر اصل دينه
لكنه ليس كذلك لانه لو كان متواترا لما امكن لليهود انكاره وقد انكروه وان لم يكن
مبينا في شرعه انه سينسخ فان كان في شرعه ما يدل على دوام شرعه امتنع
نسخ شرعه والا لزم الكذب وجواز نسخ شريعة محمد والتالي باطل اما الاول
فبالاتفاق واما الثاني فبالالزام عليكم وان لم يكن في شرعه لا ما يدل على
النسخ ولا على التابيد لم يتكرر شرعه فلم يثبت العمل بمقتضى شرعه غير مرة
لان الامر المطلق لا يفيد وجوب الفعل الا مرة وشرع موسى ليس كذلك لان التكاليف
الثابتة في شرعه كانت متوجهة على الخلق بذلك الشرع الى زمان عيسى اتفاقا فعلم
ان شرع موسى عليه السلام غير منسوخ فلا تثبت نبوة محمد صلعم وهو المطلوب قلنا في الجواب
عنه انا نختار القسم الاول وهو انه كان في شرع موسى ما يشعر بنسخه قطعا قوله لو كان
كذلك لوجب ان يتواتر ذلك كما تواتر اصل دينه قلنا لا نم ذلك بل انما يتواتر كما تواتر
اصل الدين اذا لم يتوفر الدواعي على نقله توفرها على نقل اصل الدين او كان في شرعه
ما يدل على الدوام ظاهرا لا قطعا فلا يمتنع النسخ لجواز ان يكون المراد غير الظاهر
وانما ذكره بلفظ التابيد ليدل على طول المكث او لئلا يضعف اعتقادهم كرامته
فانهم لو اعتقدوا نسخه لما كان اهتمامهم به كاهتمامهم اذا اعتقدوا دوامه
وفي هذا الجواب نظر اذ هذا الاحتمال قائم في شرع محمد عليه السلام   الرابع
عصمه الى بذلك اولى   البحث الرابع في عصمة الانبياء وسيجيء تفسيرها اتفق
الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي وان علموا امته والفضيلية
من الخوارج جوزوا عليهم الكفر لانهم جوزوا عليهم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر

وقوم اخرون جوزوا عليهم اظهار كلمة الكفر عند الخوف من القتل على الاصرار على الايمان بل اوجبوا
ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب القاء النفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ومنع هذا القول بانه لو جاز اظهار الكفر عند الخوف عن القتل
لكان اولى الاوقات به وقت اظهار الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون منكرين مريدين
هلاكه وجواز اظهار الكفر وقت اظهار الدعوة يؤدي الى اخفاء الدين بالكلية وذلك
باطل ضرورة والحشوية جوزوا على الانبياء الاقدام على الكبائر وقوم منعوا عن تعمدها
اي لم يجوزوا على الانبياء القصد على الاقدام على الكبائر وجوزوا تعمد الصغائر عليهم
واصحابنا اي الاشاعرة لم يجوزوا الكبائر عليهم مطلقا اي لا عمدا ولا سهوا و
جوزوا الصغائر عليهم سهوا لا عمدا لنا على ابطال ما عدا مذهبنا وهو انه لو صدر
عن الانبياء كفر او كبيرة يلزم احد ستة الاول وجوب اتباعهم في ذلك لقوله تعالى واتبعوه
امرنا باتباع الرسول لان الضمير يرجع اليه والامر للوجوب واذا كان كذلك يلزم ان نكون
مامورين بالكفر والكبيرة وهو باطل اجماعا وفيه نظر فان هذا انما يدل على عدم جواز صدور
الكفر عنهم في غير حال التقية وعدم جواز صدور الكبيرة عمدا اتفاقا والاتباع لا يدل
الا على الاتيان بالمامور به على الوجه الذي صدر عن المتبوع وذلك يقتضي ان يكون علينا
الكفر حال التقية والذنب سهوا وكلاهما جائز اتفاقا والثاني يلزم كون الانبياء معذبين
بذلك اشد العذاب لان من كان اكمل كان صدور النقيصة عنه افحش فيكون استحقاقه للذم
اشد ويؤكد ما ذكرناه اولا وعد الله نساء النبي بقوله يا نساء النبي لستن كاحد من النساء
من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والثاني ان الله تعالى زاد
في حدود الاحرار فان حد الحر ضعف حد العبد وليس تضعيف العذاب وزيادة
الحد الا لزيادة الكمال نسبة عليهم في الاحرار واذا كان كذلك فحينئذ يلزم صدور الذنب
عنهم افحش من صدوره عن عصاة الامة واذا كان كذلك كان حالهم في استحقاق الذم
العاجل والعقاب الاجل فوق حال جميع عصاة الامة لكن ذلك باطل اجماعا وفيه نظر
فانه انما يلزم ذلك ان لو صدر الكفر عنهم دون عذر والذنب عمدا والثالث يلزم

لكون الأنبياء من حزب الشيطان لأنهم يفعلون ما أراده الشيطان لكنهم ليسوا كذلك لأنهم
لو كانوا من حزبه لكانوا خاسرين لقوله تعالى ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون لكن ذلك
باطل إجماعا وفيه نظر عرفته والرابع يلزم أن لا تقبل شهادتهم لأنهم لو أذنبوا لكانوا فاسقين والفاسق
لا تقبل شهادته لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكنهم مقبولوا الشهادة وإلا لكانوا
أدنى حالا من عدول الأمة وفيه النظر المذكور والخامس يلزم أن يستوجبوا الذم والإيذاء
لوجوب زجرهم حينئذ إذ الدلائل الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عام
لكن زجر الأنبياء وإيذاؤهم غير جائز لقوله تعالى إن الذين يؤذون الله ورسوله
لعنوا في الدنيا والآخرة وفيه أيضا النظر المذكور والسادس يلزم أن ينعزلوا عن
النبوة لأن المذنب ظالم لنفسه والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين لكن انعزال الأنبياء عن النبوة باطل إجماعا وفيه أيضا ما فيه إذ لا نسلم أن
المراد بذلك العهد الذي لا يصل إلى الظالم عهد الإمامة لقوله تعالى في صدر الآية خطابا لإبراهيم
إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فعلم أن الكلام
في الإمامة لا في عهد النبوة فيكون المراد عهد الإمامة قلنا لا نسلم ذلك فإن المراد بالإمام
من يقتدى به والنبي كذلك ثم إنه وإن سلم أن المراد بذلك العهد عهد الإمامة فعهد النبوة
أولى بأن لا يصل إلى الظالم لأن عهد الإمامة أدنى درجة من عهد النبوة وإذا ثبت
الملازمة بين جواز صدور الكفر والمعاصي عنهم وبين الأمور الستة وثبت بطلان
الأمور ثبت المدعى وهو امتناع صدور الكفر والمعاصي عنهم وأما قوله تعالى
إلى تحمل غيره. عورض الدلائل الدالة على عدم جواز صدور الكفر والذنب عن
الأنبياء بوجوه منها قوله تعالى لمحمد عليه السلام عفا الله عنك لم أذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فإنهما تدلان على صدور الذنب عنه عليه السلام
أما الأول فلأن العفو يدل على تقدم الذنب وأما الثاني فظاهر والجواب أن الذنب
فيهما محمول على ترك الأولى كما قيل حسنات الأبرار سيئات المقربين وإنما
حمل على ترك الأولى جمعا بين الدليلين ومنها واقعة آدم عليه السلام فإن آدم كان نبيا بالاتفاق

وقد صدر عنه

وقد صدر عنه المعصية لقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فيجوز صدور المعصية عن الأنبياء
والجواب عنه أن تلك الواقعة كانت قبل نبوته ويدل عليه أن أحدا منا لو كان
حال الواقعة نبيا لوجب أن يكون له أمة ضرورة لكنهم اتفقوا على أنه لم يكن له
أمة في الثاني قوله تعالى ثم اجتباه ربه يدل على أن الاجتباء وهو إلباس خلعة النبوة
كان متأخرا عن الواقعة لأن كلمة ثم للتراخي ومنها قول إبراهيم إشارة إلى الكوكب
هذا ربي فإن إبراهيم نبي اتفاقا وقد تلفظ بكلمة الكفر فيجوز صدور الكفر عن الأنبياء
والجواب عنه أن إبراهيم ذكر هذا على سبيل الفرض ليبطله كالواحد منا إذا أراد
أن يبطل أمرا فيفرضه ثم يلزم عليه محالا وأيضا قال بل فعله كبيرهم وهذا
كذب فيجوز صدور الكذب عن الأنبياء والجواب عنه من وجهين الأول أن إبراهيم لم يكن
قاصدا لإسناد الفعل إلى الصنم حتى يكون كذبا بل قصد نفسه على سبيل الاستهزاء
بالكفار ومثاله ما لو قال صاحبك وهو أمي وقد كتبت كتابا بالخط الحسن
وأنت مشهور به أنت كتبت هذا فتقول له كتبته أنت كان قصدك بهذا الجواب
تقريره لكن مع الاستهزاء به لا نفيه عنك فكذا هاهنا الثاني أن إبراهيم أسند الفعل
إلى السبب الباعث لأن تعظيم الكفار للصنم حمله على ذلك والفعل كما يسند
إلى المباشر فقد يسند إلى الباعث عليه وأيضا نظر في علم النجوم ليعلم حاله من
تأثيرات النجوم لقوله تعالى فنظر نظرة في النجوم والنظر في علم النجوم لذلك حرام
فيكون إبراهيم مرتكبا للحرام والجواب عنه أن نظره في النجوم كان للاستدلال بها
على حكمة صانعه والتفكر في مصنوعاته وهو من أعظم الطاعات ولهذا
مدح الله المتفكرين في خلق السموات بقوله الذين يذكرون الله قياما وقعودا
وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض الآية وأيضا قوله إني سقيم
كذب إذ لم يكن حينئذ سقيما والكذب كبيرة فيكون الكبيرة صادرة عن الأنبياء والجواب
أن إبراهيم لعله كان في تلك الحالة سقيما أو علم أنه سيصير سقيما فأخبر عن سقم
حالي أو سقم متوقع استقبالي وذلك جائز فلا كذب ومنها إخفاء يوسف ع

عند بيعه فان ذلك يدل على كتمان الحق وكتمان الحق ذنب فيلزم صدور الذنب عن الانبياء
لكن يوسف نبيا اتفاقا والجواب عنه ان يوسف انما كتم نبوته ولم يبينها لاشعاره
بقتل الاخوة اياه اذا اظهر ذلك وذلك جايز اذا كان قبل نبوته وايضا هم بالزنى
لقوله تعالى ولقد همت به وهم بها والهم بالزنى ذنب فجاز صدور الذنب عن الانبياء
والجواب ان ذلك الهم جبلي وذلك لان الرغبة في النساء مركوزة في جبلة الرجال
وتلك محمودة اذ عدمها في الرجال يدل على العنة وهي النقيصة ولم يكن ذلك
اختياريا حتى يكون مذموما وايضا جعل سقاية في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك
خيانة والخيانة حرام والجواب ان ذلك بموافقة اخيه ليحبسه عنده فلم يكن خيانة
ومنها ما صدر من اخوته من ارتكاب الكذب وايذاء ابيهم وبيع يوسف فان كلها
كبائر مع كونهم انبياء والجواب عنه لا نسلم انهم انبياء وان سلم انهم انبياء لكن لم يكن
ذلك حال نبوتهم بل قبلها ومنها قصة داود مع اخيه اوريا فانه قصد قتل اخيه
ليتزوج بامراته كما قال تعالى على لسان الملائكة تعريضا لداود بانه قد طمع في زوجة
اخيه ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني الكبيرة بعز م
في الخطاب وكل منها كبيرة فدل ذلك على صدور الذنب عن الانبياء لكن داود نبيا اتفاقا و
الجواب ان تلك القصة لم تثبت صحتها على الوجه المشهور لان داود انما طمع في نكاح
زوجة اخيه بعد سماعه قتل اخيه ولهذا القدر عوتب عليه لانه دليل على انه لم يغتم
بموت اخيه ولان ما هو المذكور في القرآن يحتمل ان يكون المراد منه غير هذه القصة المشهورة
اذ قال بعض المفسرين في تفسير هذه الآية وهو قوله تعالى هل اتيك نبؤا الخصم اذ تسوروا
المحراب اذ دخلوا على داود الآية ان جماعة تسوروا وقصدوا ليقتلوه فلما رآهم
داود خاف لما تقرر في العرف انه لا يتسور دور الملوك من غير امرهم وهو المراد
من قوله ففزع منهم فلما رأوه مستيقظا خافوا من فعلهم فاخترعوا خصومة لا اصل
لها ليزعم انهم انما قصدوه لاجلها دون ما توهمه وهو المراد من قوله تعالى قالوا لا تخف
خصمان بغى بعضنا على بعض ثم ادعى واحد منهم على الآخر مالا كما قال تعالى

حكاية عن

حكاية عن دعويهم ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة الآية فقال داود في جوابهم لقد ظلمك
بسؤال نعجتك الى نعاجه وحمل الآية على هذا اولى لان الملائكة ما ظلم بعضهم على بعض
فيكون ذلك كذبا وحمل النعجة على النساء مجاز وكلاهما يعني عدم صدور الكذب عن الملائكة
وارتكاب المجاز واما هيهنا فلم يلزم الا الحاق الكذب بتلك اللصوص وهو جايز فان قيل
قوله تعالى بعد هذا وظن داود انما فتناه يوهم الابتلاء وقوله فاستغفر ربه يوهم صدور
الذنب منه قلت معنى فتناه امتحناه والامتحان انما كان ليظهر انه هل ينتقم منهم او
يعفو عنهم والاستغفار انما كان لهم لا لنفسه وذلك غاية الحلم والكرم فلا يكون
منافيا لما ذكرنا فان قلت قوله فغفرنا له ينافي ما ذكرتم اذ لو كان الاستغفار
لهم لوجب ان يقول فغفرنا لهم قلت يحتمل ان يكون المراد فغفرنا له اي لحرمته
او لشفاعته فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فهذا غاية ما يقال في هذا
الموضع واما قبل الوحي مطلقا ما ذكرنا من الابحاث انما كان فيما هو
بعد الوحي واما قبل الوحي فالاكثرون لم يجوزوا الكفر عليهم لانه لو جاز عليهم
لوقع لكنه لم يقع وفيه نظر ولم يجوزوا ايضا افشاء الذنب والاصرار عليه بحيث
يصيرون مشهورين بالعصيان لئلا يزول عن النبي الثقة والاعتماد بالكلية
وجوزوا الذنب عليهم على سبيل الندرة بحيث يتوبون وينتهي حالهم بالصلاح والدليل
عليه قصة اخوة يوسف ان سلم انهم انبياء واما الروافض فقد اوجبوا عصمة الانبياء
عن الذنوب والمعاصي مطلقا سواء كان صغيرة او كبيرة قبل الوحي وبعده لان
الامام واجب العصمة كما سيجيء فالنبي اولى تنبيه الى ان بيننا ك
هذا تنبيه على معنى العصمة المراد منها عند ذوي النهى ملكة نفسانية تمنع المتصف
بها عن الفجور وتتوقف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
لان العفة متى حصلت في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام بما في
المعصية من الشقاوة وبما في الطاعة من السعادة صار ذلك العلم مقتضيا لرسوخها
في النفس فتصير ملكة وتتاكد هذه الملكة في الانبياء بشيئين احدهما تتابع الوحي

والبيان من الله تعالى على تذكره ذلك العلم وثانيهما الاعتراض على ما يصدر من النبي
سهوا والعتاب على ترك الاولى بان يعاتب عليه لا يترك مهملا بل يضيق الامر فيه عليه
لان متى رسخت في النفس الحقة ثم انضم اليها الوحي المتتابع بتذكره صار الذكر
اذا انضم اليه خوف المواخذة على القدر القليل صار اشد تاكيد الذكر الا من ان
ضرورة فيلزم تاكيد حقيقة العصمة وقيل هي كون النبي بحيث يمتنع صدور الذنب عنه
لخاصية في نفسه او بدنه وضعف هذا القول بوجهين احدهما عقلي والاخر نقلي اما الوجه
العقلي فهو انه لو كان تعريف العصمة ما ذكرتم لما استحق المعصوم المدح على عصمته
اذ لا اختيار له في ذلك ولامتنع تعليقه بنفي الاوامر والنواهي لذلك واما الوجه
النقلي فقوله تعالى خطابا للنبي قل انما انا بشر مثلكم فانه يدل على انه يجب ان يكون النبي
ايضا قادرا على ارتكاب المعاصي كالناس قادرون على ارتكابها والا لم يتحقق المثلية
وقوله ايضا خطابا له ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم يدل على ان
ثبات النبي على العصمة لم يكن لذاته بل بتثبيت الله اياه والا لمال الى العصيان
الخامس اي حق الانبياء   البحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة
ذهب اي تفضيل الانبياء على الملائكة اكثر اصحابنا اي الاشاعرة والشيعة
خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من
الاشاعرة فان هؤلاء ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء احتج
الاولون اي القائلون بتفضيل الانبياء على الملائكة بوجوه اربعة الاول
انه تعالى امر الملائكة بسجود ادم لقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا
فيكون ادم افضل من الملائكة اذ لو كان الملائكة افضل منه لكان امر الملائكة بسجود
ادم امر الخدمة الافضل للمفضول وهو قبيح اذ الحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول
الثاني ان ادم عليه السلام كان اعلم من الملائكة لان ادم كان يعلم الاسماء لقوله تعالى وعلم ادم
الاسماء كلها دون الملائكة فان الله تعالى سال الاسماء منهم فقالوا سبحانك لا علم لنا
فيكون ادم اعلم منهم فيكون افضل لان الاعلم افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون

والذين لا يعلمون

121

والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق لوجهين الاول ان طاعة البشر
انما تصدر منهم مع الموانع والصوارف عنها من الشهوة والغضب والوسوسة
دون طاعة الملك فان تلك جبلية ذاتية فيكون طاعة البشر اشق الثاني ان طاعة
البشر بتكليفه مستنبطة بالاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وطاعة
الملك منصوص عليها لقوله لا يسبقونه بالقول والتمسك بالاجتهاد والاستنباط
في معرفة الشيء اشق من التمسك بالنص فثبت ان طاعة البشر اشق واذا كانت اشق
يكون افضل لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها الرابع قوله تعالى
ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين والعالم
لما سوى الله تعالى فيكون معنى كليه فيكون معنى الاية ان الله اصطفى ادم ونوحا
وال ابراهيم وال عمران على كل المخلوقات ترك العمل به ممن لم يكن نبيا من ال
ابراهيم وال عمران للاجماع على عدم افضليتهم فيبقى معمولا به في حق الانبياء فيكون
الانبياء افضل من كل المخلوقات ومن جملتها الملائكة فيكون الانبياء افضل من
الملائكة وهو المطلوب   واحتج الاخرون اي المعتزلون   واحتج الاخرون القائلون
بتفضيل الملائكة على الانبياء بوجوه الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا
لله ولا الملائكة المقربون فهذا السياق يقتضي افضلية الملائكة لاستحسان قولهم
فلان لا يستنكف عنه الوزير عن خدمته ولا السلطان واستقباح عكسه و
الجواب عنه انا لا نسلم ان هذا السياق يدل على افضلية الملك بل يدل على ان
ما جعلتموه علة للاستنكاف وهو حصول المسيح من غير اب حاصل في الملك اكثر
لانه حصل من غير اب وام فكانه قال هم اولى بان يستنكفوا ان كان علة الاستنكاف
ما ذكرتم مع انهم لا يستنكفون سلمنا ذلك لكن ما ذكرتم لا يقتضي الا افضلية الملك
من عيسى عليه السلام لا من محمد عليه السلام فان كان افضل من المفضول لا يجب ان يكون افضل من الافضل
وفيه نظر الثاني اطراد تقديم ذكرهم في القران على ذكر الانبياء عليهم السلام
يدل على افضليتهم وهذا ظاهر والجواب عنه انما يلزم ذلك ان لو رتب الا انه

من الاعلى الى الادنى اما لو رتب على العكس لم يلزم ذلك وايضا منقوض بالاية السابعة
فانه قدم المسيح على الملائكة الثالث قوله تعالى في صفة الملائكة لا يستكبرون عن عبادته
استدل بعدم استكبار الملائكة عن طاعته على ان البشر ينبغي ان لا يستكبر عنها
ولا يناسب هذا الاستدلال ما لم يثبت تفضيل الملائكة فان السلطان اذا اراد
ان يقرر على رعيته وجوب طاعته له فانه يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء
المساكين والجواب عنه لم لا يجوز ان يكون المراد ان الملائكة مع شدة قوتهم لا يتمردون
عن طاعتي فما بال البشر مع غاية ضعفهم يتمردون وح يلزم ان يكون الملك اقوى
من البشر لا انه اكثر ثوابا منهم اذ المراد بالافضل هو هذا لا غير الرابع قوله تعالى قل لا اقول
لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك يدل على ان حال الملك اشرف
وقوله تعالى خطابا لادم مع زوجته ما نهاكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين يدل على ان
منصب الملك اعظم والجواب عن الاول انا لا نم ان قوله لا اقول لكم اني ملك يدل
على افضلية الملك بل يدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبعه بدليل قوله ان اتبع
الا ما يوحى الي وعن الاية الثانية انها لا تدل على تفضيل الملك على ادم مطلقا لانه ذكر عليه
لا عند مخاطبة ابليس وهو حال الاجتباء الخامس ان الملك معلم النبي في قوله تعالى في شان
محمد علمه شديد القوى اي جبرئيل والملك رسول الى النبي لقوله تعالى نزل به الروح
الامين على قلبك فيكون افضل من النبي اذ المعلم افضل من المتعلم وهو ظ وكذا الرسول
افضل من المرسل اليه قياسا على النبي بالنسبة الى امته والجواب عنه ان المعلم
افضل من المتعلم فيما هو معلم له ولا يلزم منه الافضلية مطلقا ولا نم ان الرسول
افضل من المرسل اليه والقياس على النبي بالنسبة الى امته باطل اذ الفرق ظ وهو ان
السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع عظيم ليكون حاكما عليهم فذلك الشخص افضل
من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى شخص للاعلام فجاز ان يكون ذلك الشخص
افضل منه كما اذا ارسل الملك غلام الوزير اليه السادس ان الملائكة ارواح
مبراة عن الرذائل والافات النظرية لان علومهم فعلية كلية فطرية امنة من الغلط

بخلاف علوم

بخلاف علوم البشر وعن الرذائل والافات العملية لكونها مطهرة عن الشهوة والغضب
الذي هو منشأ الاخلاق الذميمة دون البشر وهو ظ والملائكة مطلعة على اسرار
الغيب لاطلاعهم على مستقبل الاحوال الجارية دون البشر والملائكة قوية على الافعال
العجيبة كالسحاب والزلازل القوية من غير فتور واختلال قوة بخلاف البشر والملائكة
سابقة على البشر في الخيرات لان نظام العالم من الازل الى الابد مرتبط بهم بخلاف
البشر والملائكة مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون عاكفة على العبادات لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون بخلاف
البشر والجواب عنه ان براءتهما من الرذائل النظرية والعملية واطلاعهما على الغيب
انما يصح لو كان المراد بالملائكة العقول كما ذهب اليه الحكماء وهي غير موجودة كما هو مذهب
المتكلمين كما عرفت في صدر الكتاب فكيف يقع النزاع في انهم افضل من الانبياء ام لا و
واما قوتهم على الافعال القوية فلا تدل على الافضلية التي هي عبارة عن كثرة الثواب
كما عرفت واما ارتباط نظام العالم بهم فايضا يتعلق بالعقول وهو ما نحن فيه
واما طاعتهم وان كانت اوفى لكن ليس لهم في ذلك مشقة لكونهم مجبولين عليها
فيكون طاعة البشر افضل لما عرفت   السادس اي بالتحدي والدعوى
البحث السادس في كرامات الاولياء انكرها جمع المعتزلة الا ابا الحسين البصري
فانه قائل بها والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني من الاشاعرة موافق للمعتزلة في انكار
الكرامات فقوله والاستاذ مرفوع عطف على المعتزلة من الحيل واما سائر الاشاعرة
فيثبتونها لنا على جواز الكرامات من الدليل هو انها لو لم تجز لم تقع لكنها
وقعت لوجوه الاول قصة آصف فان احضاره عرش بلقيس في طرفة عين
من مسيرة شهر امر عجيب اي خارق للعادة وهو ليس نبيا اتفاقا فيلزم من ثبات
الكرامات الثاني قصة مريم فان حبلها من غير الذكر وحضور الرزق عندها من غير
سبب ظاهر من خوارق العادات وانها ما كانت من الانبياء فهو من هذه الوقايع
من كرامات الاولياء الثالث قصة اصحاب الكهف فان الله تعالى ابقى اصحاب الكهف

ملتقاه بشير واز يد حبيا من غيرافه ومنهم كانوا من الانبياء فيكون هذا من باب
الكرامات واحتج المنكرون على عدم جوازها بان خوارق العادات لو ظهرت
عن غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لصدورها عنهما قلنا في الجواب عنه
لا نم التباس النبي بالمتنبي بل يتميز النبي عن غيره بالتحدي ودعوى النبوة فان
الكرامات عبارة عن خوارق العادات التي لا يكون مع الدعوى والتحدي

الباب الثاني في الحشر الى من حيث سى

الباب الثاني في الحشر والجزاء اعني الجنة والنار والثواب والعقاب والعفو والشفاعة
وساير السمعيات ما هو مذكور في هذا الباب سوى البحث الثاني فانه انما اورده في
هذا الباب لان عادة القوم انما جرت بسلكه في سلك هذه السمعيات وفي هذا الباب
مباحث الاول في اعادة المعدوم اعادة المعدوم جايزة خلافا للحكماء والكرامية
وابي الحسين من المعتزلة لنا على جوازها ان المعدوم لو امتنع وجوده بعد عدمه
فاما ان يمتنع وجوده لذاته او لشيء من لوازم ذاته وح يلزم ان لا يوجد اصلا لان
الامتناع لا ينفك عن ذاته وح يمتنع وجوده ابتداء وانه بط او يمتنع لشيء من
عوارضه المفارقة فيكون ممتنعا لغير يمكن ارتفاعه وكل ما يمتنع لذا فيمكن وجوده
عند ارتفاع ذلك الغير المقتضي لامتناع وجوده وبالنظر الى ذاته من حيث هي
فيكون المعدوم كذلك وهو المط اذ لا ندعي الا امكان وجوده وفيه نظر لانا نختار
انه يمتنع لذاته او لشيء من لوازم ذاته قوله وجب ان يمتنع ابتداء قلنا لا نم ذلك
اذ لا يلزم من امتناع وجوده الثاني امتناع وجوده الاول احتجوا
بوجوه الى لحدوث البينة والمنكرون لامكان العود احتجوا على امتناعه
بوجوه ثلثة الاول ان المعدوم نفي محض لانه لم يبق له ماهية ولا هوية فلا يحكم
عليه بامكان العود ولان المحكوم بالامكان يجب ان يكون له ثبوت الثاني انه
لو وقع اعادة المعدوم لم يتميز المعاد حال عوده عن مثله المبتدا معه اي
يستلزم التباسه بمثله الذي كان موجودا معه في الوجود الاول وذلك يستلزم عدم

الامتياز بين الاثنين والثالث هو انه لو امكن اعادة المعدوم مع جميع عوارضه
لامكن اعادة الوقت المبتدا فيه لان ذلك الوقت من جميع عوارضه وامكن ايضا اعادته
في ذلك الوقت واذا امكن اعادته في وقته الاول وامكن اعادته في ذلك الوقت فلو وقع يلزم
ان يكون مبتداء لانه موجود في حيز وقته الاول ومعادا لان المفروض ذلك ويكون الشيء الواحد
مبتداء ومعادا معا وح والجواب عن الوجه الاول ان قولكم المعدوم لا يحكم عليه حكم عليه
بعدم صحة الحكم عليه فالمحكوم عليه بهذا الحكم ان كان ثابتا صح ما ذكرنا والا بطل ما ذكرتم
من ان المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت وفيه نظر وايضا قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون
له ثبوت منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد كالحكم على ابن سينا بانه يمكن ان يصير عالما
فانه صحيح مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض بالحكم على الممتنع كالحكم
على شريك الاله بانه ممتنع مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض بنفس العدم
فانه يحكم عليه بانه مقابل للوجود مع انه لا يقتضي ثبوته والحاصل ان الحكم ان اريد
بالثبوت في قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت الثبوت الخارجي فممنوع وسند
النقوض الثلثة وان اريد به الثبوت الذهني فذلك حاصل فيما نحن فيه وعن الوجه
الثاني ان كل مثلين فهما يمتازان بالتشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا الامتياز
بينهما كبيضتين متساويتين في القدر متشابهتين في اللون اذا افرضت احديهما
بعد الاخرى اذ لو لم يتميز احدهما عن الاخر بالتشخص ولم يتميزا بالماهية لاشتراكهما
في تمام الماهية فهما لم يكونا متماثلين بل يكون احدهما عين الاخر هذا خلف واذا كانا
متميزين بالتشخص فكما امتازا في الوجود الاول فكذلك يمتازان في الوجود الثاني
من غير لزوم تح والتحقيق في ذلك ان المثل يقال لما يساوي في الماهية ولما يساوي
في الكل فان اريد بالمثل المعنى بالتفسير الاول فلا نم عدم الامتياز لان زيدا وعمرا
مثلان مع تحقق الامتياز بينهما بالتشخص وان اريد به المعنى بالتفسير الثاني فلا نم
انه كان واقعا في الوجود الاول وكذا لزم عدم الامتياز بين الاثنين وعن الوجه الثالث
انا لا نم انه لو امكن اعادة وقته الاول لكان مبتداء اذ اعادة ذلك الوقت لا يستلزم

لا يستلزم كونه مبتدأ فان كون الشيء مبتدأ امر يعرض للشيء باعتبار وذلك الاعتبار
هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهو غير موجود في المعاد اذ هو مسبوق بحدوث وهو
حدوثه اولا فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الاعتبار لو لم يكن حاصلا للمعاد لم يكن
معادا بجميع عوارضه الثاني في حشر الاجسام الى بكل خلق عليم
البحث الثاني في حشر الاجساد اجمع المليون على انه تع يحيي الابدان بعد موتها
وتفرق اجزائها لان الاحياء ممكن عقلا والصادق عليه السلام اخبر عنه وكل ما هو
كذلك فهو حق وكلام لم يكن الصادق صادقا فيكون القول بالمعاد حقا اما الاول
وهو ان الاحياء ممكن عقلا فلان الامكان بالنظر الى قابلية المحل حاصل لان
اجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص وقابلة للحيوة لانها لو لم تقبلهما لم تتصف
بهما في الوجود الاول لكنها اتصفت بهما فيكون الاجزاء قابلة لهما بالنظر الى قادرية
الفاعل ايضا حاصل لان الله تع عالم باعيان اجزاء كل شخص على التفصيل
لما سبق من انه تع عالم بكل المعلومات وقادر على جمعها واعادة الحيوة فيها
لما عرفت من ان قدرة الله تع شاملة لجميع الممكنات فثبت ان احياء الابدان
ممكن واما الثاني وهو اخبار الصادق عنه فلانه ثبت بالتواتر انه عليه السلام
كان يثبت المعاد البدني ويقول به واليه اشار في الكتاب بقوله تعالى جوابا لقول
منكري الحشر من يحيي العظام وهي رميم حيث قال عز وعلا قل يحييها الذي
انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم اي عالم بالخلق الاول وهو الانشاء
وبالخلق الثاني وهو الاعادة او الخلق يكون بمعنى المخلوق ومعناه انه عالم
بكل مخلوق ومن جملته الاجزاء فيكون عالما به قيل لو اكل الى فيضيع البعث
عارض منكرو البعث الدليل المذكور على صحته بوجهين الاول ما قيل
من انه لو اكل انسان انسانا آخر وصار جزءا من الآكل فالجزء المأكول اما ان
يعاد في الآكل فقط او في المأكول منه فقط او جعله جزء البدن منهما معا وايا ما كان
فلا يعود احدهما بتمامه الثاني المقصود من البعث اما ايلام المبعوث او التذاذه

او دفع الالم عنه وكل منها باطل فالقول بالبعث باطل وانما قلنا ان كلا منها باطل اما الاول
وهو الايلام فهو لا يليق بالحكيم فان تعذيب الحيوان بلا فائدة سفه وعبث وهو في حقه تع
قبيح واما الثاني وهو الالتذاذ فلا وجود له لان كل ما يتخيل في عالمنا انه لذة فهو دفع الالم
ويشهد له الاستقراء فان اكل الطعام ليس بلذة بل هو دفع الم الجوع وكذا الكلام
في الشرب والنكاح وغيرهما من اللذات وح لا يحصل الالتذاذ والثالث وهو دفع الالم
فهو ايضا لا يجوز ان يكون مقصودا لانه كان حاصلا على العدم لكنه في دفع الالم فيضيع
البعث واجيب الى لا في الحقيقة الجواب عن الوجه الاول انه مبني على
مقدمة وهو ان لكل انسان اجزاء اصلية باقية من اول عمره الى آخره وهي الانسان
حقيقة ولا يقع فيها التفاوت مدة حيوته واجزاء فضلية وهو ما زاد على ذلك
وقد يقع التفاوت فيه فان السمين قد يهزل وبالعكس وحقيقته باقية في الحالين اذا
عرفت هذا فنقول المعاد من كل واحد من الانسان هي اجزاؤه الاصلية التي هي الانسان
فان تلك الاجزاء هي الباقية من اول عمر الانسان الى آخره وهي الحاضرة للنفس الانسان
في جميع الاحوال حتى في السكر والنوم واما الهيكل المتبدل بالسمن والهزال وغيرهما
من عوارض البدن الذي يغفل عنه الانسان في اكثر الاحوال فانه لا يعاد اذ لا مدخل له
في الانسانية واذا كان كذلك فالجزء المأكول جزء اصلي من الانسان المأكول منه فضل
من المغتذي وهو الآكل فاذا اعيد فلا يعاد ذلك الجزء في الآكل ويعاد في المأكول منه
وح لا يلزم ان لا يكون احدهما معادا بتمامه وانما يلزم ذلك ان لو كان الجزء المأكول
جزءا اصليا من كل منهما وهو ليس كذلك وعن الوجه الثاني انا لا نم الحصر فان فعله تع
لا يستدعي غرضا لما عرفت وان سلم ان فعله يستدعي غرضا فلم لا يجوز ان يكون
المقصود هو الالتذاذ قوله لان كل لذة في الدنيا الخ لان كل لذة في الدنيا فهو دفع الم
قلنا لا نم والاستقراء الدال عليه ممنوع فان الاستقراء انما يفيد ان لو كان تاما
وهو ممنوع لجواز ان يكون في الدنيا لذة لا يكون دفع الم ونحن لا نعرفها وان سلم
ان لذات الدنيا كلها كذلك لكن لم قلتم ان لذات الآخرة ايضا يكون كذلك لم لا يجوز

ان يكون لذاتها المخلوقة في الآخرة مشابهة للذائذ الدنيا في الصورة
لا في الحقيقة وح لا يلزم من كون لذات الدنيا دفع الالم ان يكون لذات الاخرة كذلك
تنبيها الى هلاك هذا تنبيه على ان القول بالمعاد البدني ليس موقوفا
على جواز اعادة المعدوم لانه لم يثبت بدليل عقلي او سمعي انه تع يعدم الاجزاء ثم يعيدها
وذهب بعضهم الى ذلك متمسكا بان الاجزاء شئ وكل شئ يعدم بنحو قوله تع كل شئ هالك
الا وجهه اذ الهلاك هو الفناء يعني ان الاجزاء تفنى وهو المط وهذا التمسك ضعيف
لان الهلاك ليس هو الفناء بل هو عبارة عن اخراج الشئ عن حد الانتفاع به فهلاك
الاشياء هو تفريق اجزائها لا اعدامها واليه الاشارة بقوله فان التفرق
ايضا هلاك الثالثة في الجنة والنار البحث الثالث في جواز وجود
الجنة والنار قالت الفلاسفة اي نفاة وجود الجنة والنار ان الجنة والنار غير موجودتين
فانهما ان كانا موجودتين فاما ان يكونا في هذا العالم الذي نحن فيه او في عالم آخر فان كانا في
هذا العالم فلكونهما اما في عالم الافلاك وهو باطل لان الجداول التي تجري فيها الانهار
والبوادي التي فيها النيران في الافلاك يقتضي خرقها ومخالطتها مع الاجسام الفاسدة
وذلك باطل لان الافلاك لا تقبل الخرق ولا تخالطها شئ من الفاسدات واما في
عالم العناصر اعني ما دون فلك القمر وهو ايضا باطل اذ لو كان كذلك
لكان الحشر ايضا في هذا العالم ضرورة ولو كان كذلك لكان الحشر تناسخا لانه
تعلق للنفس ببدن بعد ان فارقت بدنا اخر والتناسخ باطل وان كانا في عالم
اخر وهو ايضا باطل لوجهين الاول ان هذا العالم كري لما بينا ان الافلاك وكليات
العناصر لبساطتها كذلك فلو فرض عالم اخر لكان كريا ايضا اذ يكون فيه
جهتا الفوق والسفل وتحددا ان يجسم كري بسيط كما ذكرنا في اثبات محدد الجهات
هذا العالم وح حصل بينهما خلاء اما لعدم تماستهما او لتماسهما على نقطة واحدة
الثاني ان العالم الثاني لو حصل فيه الجنة والنار لحصل فيهما العناصر ضرورة
بحيث يكون عنصر ساكنا في حيز معين ولو حصل العناصر فيه كذلك لكانت متماثلة

لهذه

لهذه العناصر وكالم يكن عناصر واذا كانت متماثلة لهذه العناصر يكون مايلة الى احياز هذه
العناصر ومقتضية للحركة اليها لكونها متماثلة لهذه العناصر فسكونها في احياز ما في ذلك العالم
ان كان طبعا لم يكن هذه الاحياز احيازا طبيعية لها وانه ينافي التماثل وان كان قسرا
فسكونها ثم قسرا دائما ينافي كون تلك الاحياز حيزا طبيعيا لها وكلاهما محالان
الجواب اي والجواب عنه انه لم لا يجوز ان يكون الجنة في هذا العالم
ويكون في الافلاك كما قيل الجنة في السماء السابعة لان الجنة عند سدرة المنتهى لقوله تع
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى والسدرة في السماء السابعة ولقوله عليه السلام سقف
الجنة عرش الرحمن وذلك لان العرش هو الفلك التاسع عند المتقدمين وح يكون الجنة تحته
لا حايل بينهما فيكون في السماء السابعة قوله لو كان الجنة في الافلاك لزم الخرق والتخلل
على الافلاك قلنا امتناع الخرق على الافلاك ممنوع كما عرفت ولم لا يجوز ان يكون النار
في هذا العالم ويكون تحت الارضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لا نم ان الفرق
بين الحشر في هذا العالم وبين التناسخ هو ان الحشر عبارة عن رد النفس الى بدنها
المعاد ان كان البدن معادا بعينه او بدنها المؤلف من اجزائه الاصلية ان لم يكن
كذلك والتناسخ رد النفس الى بدن مبتدا وح لا يلزم ما ذكرتموه سلمنا لكن
لم لا يجوز ان يكونا في عالم آخر قوله لان ذلك العالم يكون ايضا كريا قلنا لا نم ان
الجسم المحيط بذلك العالم يكون بسيطا ولو كان بسيطا فلا نم انه يكون كري الشكل
ولو كان كريا وحصل بينه وبين عالمنا خلاء فلا نم امتناعه فان ذلك مبني على وجوب
بساطة كل جسم محيط بالاجسام وعلى استلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع
الخلاء وكل هذه المقدمات ممنوعة كما عرفت وان سلم جميع المقدمات فلم لا يجوز
ان يكون هذا العالم وذلك العالم فلكين كوزين في ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل
بينهما خلاء وفيه نظر ولا نم انه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت متماثلة لعناصر
هذا العالم في تمام الماهية اذ وجوب تماثل عنصري العالمين في تمام الماهية ممنوع
لامكان اختلافهما اما في الصورة او في الهيولى وان حصل الاشتراك في العناصر

واللوازم بان يكون نار ذلك العالم مثلا حارة يابسة طالبا للمحيط فلكه وذلك العالم
كنار عالمنا هذا وكذا الفوا[ئد] في ساير العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية
في الصفات واللوازم   ونوع الى واخراجه عنها   هذا نوع على جواز وجود
الجنة والنار الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لابي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار
لنا على وجود الجنة الان قوله تعالى في صفة الجنة وجنة عرضها كعرض السموات والارض اعدت
للمتقين اخبر عن اعدادها وتهيئتها للمتقين بلفظ الماضي فيكون الان واقعة والا يلزم
الكذب على الله تعالى وهو قبيح لا يقال لو كان الجنة الموصوفة بهذه الصفة موجودة لكان
عرضها مساويا بالعرض السموات والارض بحكم الاية لكن ذلك باطل لانه انما يكون عرض
الجنة مساويا بالعرض السموات والارض اذا وقعت الجنة في مجموع احياز السموات
والارض اذ لو حصلت في بعضها لم يكن عرضها كعرض السموات والارض ووقوعها
في مجموع احياز السموات والارض لا يمكن الا بعد فناء السموات والارض وخراج
الاحياز عنهما اذ لو حصلت الجنة في تلك الاحياز حال كون السموات والارض حاصلتين
فيها يلزم تداخل الاجسام فالقول بذلك باطل لاستحالة تداخل الاجسام فعلم ان الجنة
الموصوفة بهذه الصفة لم توجد بعد لانا نقول في جوابه ان المراد من قوله تعالى وجنة
عرضها السموات والارض ان عرض الجنة مثل عرض السموات والارض في الماهية
ولا يلزم من ذلك تساوي مقداريهما فان الانسان الصغير مثل الانسان الكبير في تمام
الماهية مع عدم تساويهما في المقدار ولئن سلمنا ان المراد هو تشبيه عرض الجنة
لعرض السموات فقط دون المساواة في المقدار لو جهين الاول ان ذكر التشبيه
في اية اخرى وهي قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض وذلك يعين ما ذكرنا الثاني
ان عرض الجنة لا يكون عين عرض السموات والارض لاستحالة قيام العرض الذي هو
العرض بمحلين بل غيره واذا كان كذلك فيكون المراد من ذلك التشبيه فقط وفيه نظر
لان المراد لو لم يكن التشبيه في المقدار بل في نفس الماهية فلو كان عرض الجنة ذراعا
لصدق ذلك وح لا يكون فيه عظمة فلا يطابق مقتضى الحال اذ الباري تعالى في معرض عظمة الجنة

فان قلت المراد ان عرض الجنة يساوي عرض كل واحد منهما لا عرض مجموعهما وح
يستقيم قلت هذا غير مستقيم لان عرض الجنة لو كان مساويا بالعرض كل واحد لكان
عرض كل واحد منهما مساويا بالعرض الاخر لان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية
لكن ذلك باطل لان نسبة عرض الارض الى عرض السموات اقل من نسبة عرض قطرة
الى عرض البحر المحيط بل الاولى ان يقال ان الجنة فيما بين السماء السابعة والعرش
كما دل عليه نص الكتاب وح جاز ان يكون ما بينهما فضاء عرضه يكون مساويا بالعرض
السموات والارض ويكون مشغولا برياض نزهة وحدايق رائقة تجري فيها
الانهار ويوجد عندها الثمار وتلك هي الجنة ولنا على وجود النار الان قوله تعالى
واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين اخبر عن اعدادها
وتهيئتها للكافرين بلفظ الماضي فيكون ايضا واقعة والا يلزم الكذب على الله تعالى
وهو قبيح وايضا اخبار الله تعالى عن اسكان ادم في الجنة واخراجه عنها عند اكل
البر دليل واضح على ان الجنة مخلوقة واذا كان الجنة مخلوقة كانت النار ايضا
مخلوقة لعدم القايل بالفصل   قالا لو كانت الى طرفه عين   قال ابو هاشم
والقاضي عبد الجبار ان الجنة ليست بمخلوقة الان اذ لو كانت مخلوقة الان لما كانت
دايمة لان الجنة مما سوى الله تعالى وكل ما سوى الله تعالى فهو ينعدم لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه فالجنة تنعدم فثبت ان الجنة لو كانت مخلوقة لما كانت دايمة والتالي
وهو دوام الجنة باطل لقوله تعالى اكلها دايم اي ما كولها دايم وح يلزم دوام الجنة
اذ وجود ماكول الجنة دون وجود عين الجنة غير معقول واذا كان التالي باطلا يلزم بطلان
المقدم وهو كون الجنة مخلوقة الان واذا كانت الجنة غير مخلوقة الان يلزم ان لا يكون
النار ايضا مخلوقة لعدم القايل بالفصل وهذا المنع قلنا الجواب عنه من وجهين
الاول ان معنى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه هو ان كل شيء مما سوى الله تعالى فهو هالك
في حد ذاته اي قابل للهلاك في حد ذاته وبالنظر اليه من حيث هو مع قطع النظر
عن علة وجوده وعدمه اذ كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن فيكون وجوده مستفادا من غيره

وكل ما يكون كذلك فهو في حد ذاته كذلك وليس المراد ان كل شيء ما سواه يطرأ العدم فان
صفات الله تعالى ما سواه مع انها يستحيل ان ينعدم واذا كان كذلك فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة
كان طريان العدم عليها وان سلم ان المراد منه ان كل شيء ما سواه فالعدم يطرأ عليه
لكن لم لا يجوز ان يكون هذا العام وهو قوله كل شيء هالك مخصوصا بقوله تعالى اكلها دائم
ومعناه ان كل شيء ما سواه غير الجنة يطرأ عليه العدم اذ لو لم يكن هذا العام مخصوصا به
فالجنة ان لم تنعدم يلزم الترك به وان انعدمت يلزم الترك بقوله تعالى اكلها دائم اما
اذا كان مخصوصا به يكون كل منهما معمولا وهو المراد بقوله جمعا بين كلا دليلين واذا كان
مخصوصا فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة كان طريان العدم عليها فهذا الجواب بالحقيقة
منع الملازمة الثاني ان قوله تعالى اكلها دائم على ان معناه ان ماكول الجنة دائم لا يمكن
ان يجري على ظاهره لان الماكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه
ان كلما فني شيء من ماكولات الجنة حدث عقيبه مثله واذا كان المراد هذا فلم لا يجوز
ان ينعدم الجنة طرفة عين فان ذلك لا ينافي حدوث الماكولات بعضها عقيب بعض
وهو المراد من قوله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين وهذا الجواب لجميعه منع بطلان
التالي   الرابع في الثواب الى علامه ودليلا   البحث الرابع في احكام الثواب
والعقاب قالت البصرية من المعتزلة الثواب على اداء الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه
لان اداء الطاعة عندهم علة لاستحقاق الثواب والثواب عندهم منفعة دائمة
خالية عن الشوائب مقرونة بالتعظيم وانما قلنا ان الثواب على اداء الطاعة واجب عليه تعالى
لو لم يكن كذلك لان الله تعالى انما شرع التكاليف الشاقة من الصلاة والصوم والحج وغيرها
لغرض يعود الينا وذلك الغرض اما وصول نفع الينا او دفع ضرر عنا والثاني
وهو كون الغرض دفع ضرر عنا باطل لانه لو كان الغرض ذلك لكان ابقاؤنا على العدم
لا يستر حنا من جميع المضار ولم نحتج الى تلك المشاق اي الاتيان بتلك التكاليف
الشاقة لكن لما لم يبقنا على العدم علم ان الغرض ليس ذلك فلو كان الاول وهو ان يكون
الغرض حصول نفع يعود الينا فتلك المنفعة لا يكون منفعة سابقة من الوجود

والصحة والرزق وغير ذلك من النعم وهو مستقبح عقلا لان احدنا لو اعطى الف
دينار واحدا ثم اخذ يكلفه بالمشاق مدة من غير ان يحصل له منفعة حالية او مالية يستقبح
عقلا فكذا ههنا فان النعم السابقة بالنسبة الى الله تعالى اجل من الالف بالنسبة الى كل من
يفرضه او يكون منفعة لاحقة اي منفعة مالية وذلك هو الثواب فعلم ان الغرض من التكاليف
هو الثواب وتحصيل غرضه تعالى واجب فالثواب على الاتيان بالتكاليف واجب
عليه تعالى وهو المطلوب الثاني قوله تعالى في بيان ثواب المطيعين وحور عين كامثال اللؤلؤ
المكنون جزاء بما كانوا يعملون فان هذه الآية وامثالها من الآيات كقوله بعد
بيان ثواب اهل الجنة جزاء بما كانوا يعملون تدل على ان العمل يستدعي الثواب
قلنا في الجواب عن الوجه الاول انا قد بينا في البحث الخامس نفي الاغراض عن
افعاله تعالى انه لا غرض لفعله تعالى ولا علة لحكمه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واذا
كان كذلك فلا نم ان شرع التكاليف يستدعي غرضا قوله لاستحالة العبث على الله تعالى
قلنا المراد ان كان فعلا لا غاية له فممنوع انه لا يجوز على الله تعالى اذ هو عين
النزاع وان كان المراد غيره فلا بد من افادة تصوره اولا وتقرير استحالته ثانيا
كما عرفت غير مرة ولئن سلمنا ان شرع التكاليف يستدعي غرضا لكن لم لا يكفي
سوابق النعم اي لم لا يجوز ان يكون المراد من التكاليف هو النعم السابقة
قوله لانه مستقبح عقلا قلنا الاستقباح ممنوع وانما يكون مستقبحا ان لو كان
شيء بالنسبة اليه تعالى مستقبحا وهو باطل لما عرفت وانما يكون مستقبحا ان لو كانت
النعم السابقة قليلة نزرة وليس كذلك فان لله تعالى من النعم السابقة ما لا يمكن
عدها واحصاؤها لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وذلك يوجب
على العبد الاشتغال بالعبودية وكيف يكون التكاليف بسبب النعم السابقة
مستقبحا عند المعتزلة والحال ان المعتزلة اوجبوا الشكر عقلا واوجبوا النظر
في معرفة الله تعالى عقلا وانما اوجبوها لاجل النعم السابقة وهما من جملة التكاليف
ضرورة والجواب عن الوجه الثاني ان الآية وهو قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون

لانه دال على وجوب الثواب على الله تعالى بل على وقوعه ولا يلزم من الوقوع الوجوب
قوله ولفظ الجزاء الى آخره اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال
ان الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب ترتبه عليه لكونه معلولا للشيء كما تقول
اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان كون النهار موجودا جزاء لطلوع الشمس
ومعلول له فيكون الفعل علة للثواب وهو المطلوب والجواب انا لا نسلم ان جزاء الشيء يجب
ان يكون معلولا له بل يكفي للاطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة له ودليلا
عليه كما يقول السيد لعبده اذا طلعت الشمس فانت حر فان الحرية فيها جزاء لطلوع
الشمس مع انها ليست معلولة لطلوع الشمس بل طلوع الشمس علامة وامارة لوقوع
حريته على ان لفظ الجزاء كما يطلق على ما يقابل الشرط كذا يطلق على المكافاة
والمراد بالجزاء في الآية هو المكافاة دون ما يقابل الشرط فلا يطلق فلا يتم
الاستدلال   وقالت المعتزلة الى العقاب   وقالت المعتزلة والخوارج
يجب على الله تعالى عقاب الكافر وعقاب صاحب الكبيرة والمراد بالعقاب عندهم
مضرة دائمة خالية عن الشوائب مقرونة بالاستحقاق وانما قلنا ذلك لوجوه
ثلاثة الاول انه لو لم يجب عقاب صاحب الكبيرة لجاز العفو منه لكنه لا يجوز العفو منه
لان العفو منه تسوية بين المطيع والعاصي لاشتراكهما في عدم العذاب والتسوية بينهما
تنافي العدل ضرورة لكنه تعالى عدل اجماعا فبطل القول بالعفو الثاني ان شهوة
الفسوق مركبة في المكلفين فلو لم يكن يجب القطع بالعقاب على الاتيان بالفسوق لـ   لكان عدم قطعنا بالعقاب اغراء منه تعالى على الاتيان بالفسوق صح
لانه لو وجد الداعية فينا فلو شككنا في العقاب المتأخر فلا يترك لاجله الوصول
الى المنافع العاجلة وهذان الوجهان انما يدلان على وجوب عقاب صاحب
الكبيرة الثالث ان الله تعالى اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع
شتى منها قوله تعالى في حق الكافر وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وفي حق الفاسق
ونسوق المجرمين الى جهنم وردا والفاسق مجرم ضرورة واذا كان كذلك
فوجب دخول الكافر والفاسق في النار والجواب عن الوجه الاول انا لا نم لزوم التسوية

بين المطيع والعاصي على تقدير العفو منه لان الله تعالى ولئن لم يعذب العاصي في الكل
لكن لا يثيبه اثابة المطيع وح لا يلزم التسوية بينهما وعن الوجه الثاني انا لا نم
ان عدم قطعنا بالعقاب على الاتيان بالفسوق اغراء منه تعالى عليه لم لا يجوز
ان يكون بغلبة طرف العقاب بالتهديد والتوعيد كافيا في الاحجام عن المعاصي
وح لا حاجة الى القطع به وايضا لو كان العفو قبل التوبة موجبا لاغراء الفاسق
على ارتكاب المعاصي لكان العفو بعد التوبة كذلك بعين ما ذكرتم وانتم قائلون
بالعفو بعد التوبة فما يكون جوابا لكم عنه يكون جوابا لنا واليه الاشارة بقوله
بقوله ووقوع العفو قبل التوبة كوقوعه بالتوبة وعن الوجه الثالث انه لا يدل
شيء من تلك الآيات على ان العقاب على الكبيرة واجب نفسه الذي هو المتنازع فيه
غاية ما في الباب انه يلزم من ذلك وقوعه لا ان الكبيرة علة لوقوعه
ثم قالوا وعدا الى خبر ايضا .   والمعتزلة بعد ان اثبتوا وجوب عقاب صاحب
الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكافر لوجوه ثلاثة الاول الآيات
المشتملة على لفظ الخلود في وعيد اصحاب الكبائر كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت
به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وكقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدا فيها وكقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها ووجه الاستدلال في الآيتين السابقتين هو ان صاحب الكبيرة وان كان
من اهل الايمان لكنه كسب سيئة ايضا ولا شك في انه عصى الله ورسوله وكل من كسب
سيئة او قد عصى الله ورسوله يكون دائما في النار لان كلمة من شبيه للعموم والخلود
هو الدوام ووجه التمسك في الآية الثالثة ان القتل كبيرة وكل من ارتكب هذه
الكبيرة يستحق الدوام في النار بحكم الآية فيكون ارتكاب سائر الكبائر كذلك
لعدم القائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفة الفجار ان الفجار لفي جحيم يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على انهم دائمون في النار اذ لو خرجوا
منها لصاروا غائبين عنها لكن الغيبة منتفية عنهم بالآية الثالث ان الفاسق

يستحق العقاب بمعصيته لما بقيا واستحقاق العقاب بمعصيته يسقط ما استحقه من
الثواب قبل ارتكاب الفسق لان العقاب مناف للثواب لما عرفت من تعريفهما
فكان الجمع بين استحقاقيهما محالا وهذا هو القول بالاحباط المشهور من
مذهبهم والجواب عن الوجه الاول وهو التمسك بالايات الثلث المشتملة على
لفظ الخلود بانا لا نم ان الخلود هو المكث الدائم بل هو عبارة عن المكث
الطويل واستعمال لفظ الخلود بمعنى المكث الطويل كثير كما يقال ان فلانا حبس
حبسا مخلدا ويقال هذا وقف مخلد وليس المراد منه الا طول المكث واذا كان
كذلك فلا يدل شيء من هذه الايات على عدم انقطاع وعيد اصحاب الكبائر وعن الوجه
الثاني بان المراد من الفجار في قوله ان الفجار لفي جحيم الفجار الكاملون في الفجور
وهم الكفار لوجهين الاول ان الموصوفين بالفجور انما هم الكفار بدليل قوله تعالى
في حق الكفار اولئك هم الكفرة الفجرة الثاني انه يجب حمل الكفار [الفجار] في قوله ان الفجار
لفي جحيم على الكفار دون صاحب الكبيرة توفيقا بينه وبين الايات الدالة على
اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
فان هذه الاية دلت على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان كل من دخل النار
فقد حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل
الخزي الا للكفار وجب ان لا يحصل دخول النار الا لهم وكقوله تعالى حكاية عن
موسى وهرون عليهما السلام انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى
فان هذه الاية تدل على ان ماهية العذاب مختصة بمن كذب وتولى عن دينه فمن لم يكن
مكذبا ولا متوليا عن دينه لم يكن للعذاب به تعلق وكقوله تعالى كلما القي فيها فوج
سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل
الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير فان الله تعالى اخبر ان كل فوج يدخلون النار
فانهم يقولون قد جاءنا نذير ولكن كذبنا وهذا صريح في ان كل من دخل
النار كان مكذبا بانبياء الله فيقتضي ان من لم يكن كذلك لم يدخل النار وكقوله تعالى

فانذرتكم

فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فان هذه الاية دلت بظاهرها
على اختصاص العذاب بالكفار كالاية الثانية بل هذه ادل منها وكقوله تعالى
يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه فان هذه الاية تدل على ان المؤمن لا يخزى
فينعكس بعكس النقيض الى ان من يخزى لا يكون مؤمنا فثبت بهذه الايات ان العذاب
مختص بالكفار فلو لم يحمل الكفار الفجار في قوله ان الفجار لفي جحيم على الكفار بل
على الفساق يلزم التناقض لا لانا نمنع على ان المؤمن يعذب لان الفاسق
مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت
احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم مؤمنين
حال ما وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة وبهذه الايات الدالة على اختصاص
العذاب بالكفار تمسك مقاتل بن سليمان والمرجئة بان الفساق لا يعاقبون
والجواب عن الوجه الثالث بامرين الاول انا لا نم انه يستحق الثواب والعقاب
وانما يلزم ذلك ان لو كان الطاعة علة لاستحقاق الثواب والمعصية علة لاستحقاق
العقاب وهو ممنوع سلمنا الاستحقاق لكن لا نم ان كل واحد من الاستحقاقين
مناف للاخر وانما يلزم ذلك ان لو كان الدوام ماخوذا في تعريف الثواب
والعقاب وهو ممنوع اذ الثواب هو المنفعة اجلالا والعقاب هو المضرة
اذلالا وذلك اعم من ان يكونا دائمين او لا الثاني انه لو احبط استحقاق
العقاب استحقاق الثواب فاما ان يحبط من الثواب شيء على طريق الموازنة
كما هو مذهب ابي هاشم واعني بالموازنة ان يقال كان الثواب عشرة اجزاء
والعقاب الطارئ خمسة اجزاء فيسقط الخمسة ويبقى له من الثواب خمسة
خالية عن المعارض او لا يحبط على هذا الطريق بل على طريق عدم الموازنة
كما هو مذهب ابيه اعني ابا علي ومعنى عدم الموازنة ان الطارئ يسقط الثواب
اي قدر كان من الثواب ولا يسقط الطارئ البتة بل يبقى بحاله وكلا القولين
باطل اما الاول وهو القول بالموازنة فلان تاثير كل من الثواب السابق والعقاب الطارئ

في عدم الآخر فاما ان يكون معا او على التعاقب والاول وهو ان يكون تاثير كل
منهما في عدم الآخر معا فلانه يستلزم وجودهما حال عدمهما وذلك لان المؤثر
على عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان
حال حصول العدمين لان العلة يجب حصولها عند حصول المعلول فيلزم كونهما موجودين
حال كونهما معدومين وانه محال وكذا الثاني وهو ان يكون تاثير كل منهما في عدم
الآخر على التعاقب لانه يقتضي ان يكون المغلوب المحبط بالفاعل بعد صيرورته
مغلوبا غالبا وهو محال لان المغلوب المحبط لا يعود غالبا واذا بطل الثاني وهو
القول بالاحباط على طريق عدم الموازنة فلان ذلك الغاء للطاعة وتضييع لها
لان العقل يحكم بحسب ان من عبد الله مدة عمره الى آخره ثم شرب جرعة خمر
ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب شرب جرعة الخمر
ابطل ثواب جميع الطاعات ولم يسقط من عقاب هذا الشرب شيء وهذا الغاء الطاعة
وتضييعها ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره   واما اصحابنا الى
فضله ولطفه   واما اصحابنا المصنف اي الاشاعرة فقالوا الثواب
على الطاعة فضل من الله والعقاب على المعاصي عدل منه وعمل الطاعات
دليل على حصول الثواب وعلامته واتيان الفسوق دليل لحصول العقاب
وامارة له لان الطاعة غير موجبة على الله الثواب والمعصية غير موجبة على الله
العقاب لما بينا انه لا يجب على الله شيء وكل ميسر لما خلق له اي وكل واحد من
افراد الانسان موفق لشيء خلق ذلك الفرد له فالمطيع موفق لشيء خلق المطيع
له اي الطاعة والمذنب موفق لما خلق المذنب له وهو الذنب وليس للعبد في
ذلك مدخل وتاثير والله يخلد المؤمن الموفق للطاعات في جناته وفاء بوعده
بدليل قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب الكافر المعاند الذي لم يجتهد في
طلب الهدى في نيران ابدا بمقتضى وعيده على الكفر في قوله ان الذين كفروا من اهل الكتاب

والمشركين

والمشركين في نار جهنم خالدين فيها الآية وينقطع وعيد المؤمن العاصي لقوله
الاول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا
واقله الايمان بالله ورسوله فيجب ان يرى ثوابه بمقتضى الآية ولا يرى الثواب
الا بعد الخلاص من العذاب اذ الثواب قبل العقاب منتف اجماعا فرؤيته
الثواب بعد الخلاص من العذاب يوجب انقطاع وعيده وهو المطلوب الثاني قوله تعالى
ان الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه المشرك بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به
فيبقى معمولا به في سائر الذنوب وغفران الذنوب يوجب انقطاع العقاب
وهو المطلوب الثالث قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي
قاله فيدخل الجنة فينقطع عقابه وهو المطلوب ويرجى عفو الكافر البالغ في
اجتهاده في تحصيل الحق الطالب للهدى وذلك الرجاء انما يكون من فضل الله
ولطفه اذ لا تقصير منه   فان قيل الى غير معقول   فان قيل القول
بدوام الثواب والعقاب غير معقول لوجوه الاول ان القوى الجسمانية
لا تقوى على افعال غير متناهية اذ لو جاز ان يكون جسم ما قويا على تحريكات
غير متناهية ولا شك في ان قوة الجسم حالة في الجسم منقسمة بانقسام محلها فنصف
القوة الحالة في نصف محلها لا شك انها اعني نصف ذلك الجسم من مبدأ معين
فاما ان تحركه حركات متناهية او تحرك كل القوة لكل الجسم من ذلك المبدأ ضعف
تحريك هذا الجزء اعني ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم لان نسبة الاثرين
وهما التحريكات كنسبة المؤثرين اعني القوتين وكما ان قوة كل جسم ضعف قوة
نصفه كذلك تحريك كل القوة ضعف تحريك نصفها واذا كان تحريك كل القوة
لكل الجسم ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف
الجسم قد فرض انه متناه فيكون تحريك كل القوة لكل الجسم ضعفا للمتناهي
وضعف المتناهي متناه لا محالة فيلزم ان يكون تحريك كل القوة لكل الجسم
متناهيا ايضا وقد فرض غير متناه هذا خلف وتحرك نصف القوة لنصف الجسم

وكان غير متناهية فكل القوة لمن حركت كل جسم فان لم يرد كل جسم في جزء ذلك المبدا
على حركات نصف الجسم بنصف القوة بل يكونان متساويين كان الشيء مع غيره وهو
نصف القوة المجتمع النصف كالحرفي كل القوة كلا معه اعني نصف القوة فقط
اذ وجود النصف كالحرفي وعدمه على السوية وانه محال ولئن زادت كل القوة في تحريكها
لكل الجسم على تحريك نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف القوة
غير متناهية اذ المفروض اتحاد المبدا او وقوع الزيادة على غير المتناهي
في الجهة التي هو بها غير متناه محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية
فلا يمكن بقاء البدن وبقاء قواه دائما فلا يكون الثواب والعقاب
دائمين اذ دوامهما بدون دوام البدن غير معقول فان قلت يجوز ان يكون
تحريك كل القوة وتحريك نصف القوة لكل الجسم والنصف غير متناهيين
ولا يلزم كون الشيء مع غيره كلا معه اذ كل القوة ليس تحريكا لنصف الجسم
حتى يلزم ذلك بل هو تحريك لكل الجسم وكان النصفين من كل القوة مجتمعان
في كل القوة فالنصفان من كل الجسم مجتمعان فيه وح لا يلزم ما ذكرتم
فلا يتم هذا الوجه قلنا ان الجسم من حيث هو جسم لا يكون مقتضيا للتحريك
ولا المنع واذا كان كذلك فالقوة الحالة في الجسم لما اقتضت تحريك الجسم
فلا يمكن ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول والا كان
الجسم من حيث هو مانعا عنه وهو باطل واذا لم يعرض تفاوت بسبب
كبر الجسم وصغره فلا مدخل لاجتماع نصفي الجسم في ذلك فالقابل للتحريك
في الكل ومن النصف متساويان والمحركان مختلفان فلو كان تحريكهما متساويين
يلزم كون الشيء مع غيره كلا معه ضرورة فعلم بان تتميم الدليل موقوف
على هذه المقدمة التي لم يبينها المصنف كما حرره الشيخ في الاشارات
الثاني ان الابدان المولفة من الاجزاء الاصلية للبدن المعاد مولفة
من العناصر الاربعة ضرورة والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة

حتى يرد

حتى يرد الكل اذ الرطوبة التي تكون في الابدان لا تكون غير متناهية ضرورة
وح تنقص نقصان الرطوبة اخر الامر الى انطفاء الحرارة بالكلية لفناء
الرطوبة التي هي مادة الحرارة ويلزم من ذلك خراب البدن واذا كان كذلك
فكيف يدوم الثواب والعقاب الى الابد انه لو كان العقاب في النار دائما
لكانت الحياة باقية دائما اذ بعد الاحتراق محال واذا كانت باقية دائما والعقاب
في النار تضاد لها عدم دوام الحياة مع دوام الاحتراق وهو غير معقول
قلنا اما الاول والثاني ولا الموت بهما قلنا في الجواب الحق
اللذة انهما لا يتم اما الاول فلوجوه الاول منها ان هذا الوجه مبني على نفي الجوهر
الفرد اذ لو كان الجوهر الفرد موجودا لم يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة
فيه لجواز ان يكون القوة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فتعدم عند انقسام محلها
ومبني على سريان القوة في محلها اي ولئن سلمنا نفي الجوهر الفرد فسلمنا لكن
انما يلزم من انقسام المحل انقسام القوة الحالة فيه ان لو كان حلول القوة
في الجسم حلول السريان وهو ممنوع ومبني على ان جزء القوة قوة اي لم لا يجوز
ان يصير القوة بسبب التجزئة ضعيفة بحيث لا يوثر في التحريك فعلم ان هذا الوجه مبني
على هذه المقدمات وكل واحد من هذه المقدمات ممنوعة لما بينا والبرهان لم يقم
على صحتها فلا يتم هذا الوجه وثانيها انه ولئن سلم صحة هذه المقدمات فان هذا
الوجه منقوض بمحركات الافلاك اعني النفوس المنطبعة فيها وتقريره ان يقال
لو صح هذا الوجه بجميع مقدماته لوجب ان لا تقوى محركات الافلاك على تحريكات
غير متناهية لكونها من القوى الجسمانية لكنها قوية على تحريكات غير متناهية على
مذهبكم فبطل ما ذكرتم وثالثها انه مدفوع عنا لان القوى عندنا عرض والعرض
لا يبقى زمانين لما مر فلعل هذا العرض يفنى ويتجدد مثله اي لعل كل قوة تفعل فعلا
انما توجد في زمان فقط ثم توجد بعده قوة مثلها تفعل فعلا اخر مثله وهلم جرا الى
غير النهاية وح لا يلزم ان يكون قوة واحدة قوية على افعال غير متناهية بل يكون

وفي غير متناهية يصدر عنها أفاعيل غير متناهية وهذا الكلام يتم على امتناعه برهان
وأما الوجه الثاني فممنوع أيضاً لأن القول بكون كل بدن من المواليد مؤلفاً من العناصر
مبني على القول بالمزاج وعلى القول بتركب المواليد من العناصر والقول بتوارد المواد
عن العناصر الأربعة وكل ذلك ليس بمتعين سلمنا ذلك لكن لا نم أن تأثير الحرارة
في الرطوبة يفضي إلى فنائها وإنما يلزم ذلك لو امتنع ورود الغذاء إلى
البدن بمقدار ما يتحلل منه إذ لو جاز ذلك فكلما يفنى من الرطوبة يعود مثلها فلا يلزم
فناء الرطوبة ولا خراب البدن وامتناع ورود الغذاء بمقدار ما يتحلل
ممنوع وكذا الوجه الثالث ممنوع فإنا لا نم أن دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول
وإنما لا يكون معقولاً لو كان اعتدال المزاج شرطاً لبقاء الحياة بل بقاء الحياة
إنما هو بالفاعل المختار وأيضاً الحياة إنما هي بالعرض في النار ويلتذ بها كالحيوان
تعالى إنه السمندر وإذا جاز ذلك فلا يبعد أن يجعل الله تعالى من الكافر بحيث يتألم بالنار
ولا يهترئ ولا يموت بها لم قلتم إنه ممتنع   الخامس في العفو إلى كثرة
البحث السادس في إثبات العفو عن أصحاب الكبائر وإثبات شفاعة محمد عليه السلام أما
الأول وهو إثبات العفو أعني إسقاط العقاب عن أهل العقاب فلوجوه منها
أنه تعالى عفو لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
وقوله أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وبالإجماع كافة على أنه عفو وإذا ثبت
أنه عفو والعفو إنما يتحقق بترك العقاب المستحق وذلك العقاب المستحق ليس هو
العقاب على الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر بعدها لأن تعذيبهما واجب على الله تعالى
عندهم فالمغفرة إذن هو الكبائر قبل التوبة وهو المطلوب الثاني قوله تعالى إن الله لا يغفر
أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمراد به أنه يغفر ما دون الشرك وهو
الكبائر قبل التوبة لوجهين الأول أنه لو أراد لم يبق فرق بين الشرك وما دونه
في الغفران فلو لم يغفر الكبائر قبل التوبة لم يتوجه الفرق بينهما وأيضاً أنه تعالى
علق غفران ما دون الشرك بالمشيئة في قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلو كان

المراد بالصغيرة

المراد به الصغيرة قبل التوبة والكبيرة بعدها لم يتوجه التعليق بالمشيئة على رأيهم
لأن الصغيرة قبل التوبة والكبيرة بعدها واجبتا الغفران عندهم وما كان واجباً
لا يكون تعليقه بالمشيئة لأن الواجب ما وجب فعله شاء أم لا الثالث قوله تعالى
وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم والمغفرة إنما يتحقق بإسقاط العذاب
عمن يستحق العذاب وذلك هو أصحاب الكبيرة قبل التوبة إذ لو كانت عبارة عن
إسقاط العذاب عمن لا يستحقه لما ناسب مقتضى المقام لأنه تعالى في معرض الامتنان
على العباد وأمثال ذلك أي أمثال هذه الآيات المذكورة كثيرة كقوله تعالى
استغفروا ربكم إنه كان غفاراً ونحوه من الآيات الواردة لغفران الله ذنوب
العباد وشمول رحمته لكل شيء كقوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء   وأما الثاني
إلى مخصوصة بما ذكر   وأما الثاني وهو إثبات شفاعة محمد عليه السلام لأهل الكبائر
فلوجهين الأول أنه تعالى أمر النبي بالاستغفار لجميع المؤمنين والمؤمنات وقال خطاباً للنبي
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة قبل التوبة مؤمن لما عرفت في المسألة
السابقة فيستغفر له النبي إذ لو لم يستغفر لما كان عصى النبي وهو منهي لكان
في وجوب أن يستغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل التوبة صيانة لعصمته إذ قد بينا عصمة
الأنبياء وإذا استغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل التوبة وجب أن يقبل ذلك الاستغفار
من النبي لأجل تحصيل رضاء النبي لقوله تعالى خطاباً لمحمد عليه السلام ولسوف يعطيك ربك فترضى
فثبت أن شفاعة النبي مقبولة في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب الثاني
قوله عليه السلام شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي دل على أن شفاعته حاصلة في حق جميع أصحاب
الكبائر ومن جملتهم أصحاب الكبيرة قبل التوبة فيجب أن يشفع النبي في حقهم لما عرفت
والمعتزلة احتجوا على أن شفاعة النبي لا تؤثر في إسقاط العقاب لوجوه أربعة
الأول قوله تعالى واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً فلو أثرت الشفاعة فقد
جزت نفس عن نفس شيئاً وهو منتف بالآية الثاني قوله تعالى وما للظالمين من حميم
ولا شفيع يطاع والفاسق ظالم لأن الظالم من فعل الظلم والفاسق كذلك

فلا يكون له شفيع يقبل شفاعته اذ لو كان له شفيع يقبل شفاعته اذ لو كان له شفيع
لكان له شفيع يطاع وهو منتف بالآية الثالث قوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة
ولا شفاعة فان هذه الآية بظاهرها تنفي جميع الشفاعات الرابع قوله تعالى وما للظالمين
من انصار ولا شك ان الشفيع من الانصار والجواب عن هذه الوجوه كلها بعد تجويز ان يراد
وهو ان هذه الآيات لا بد وان يكون عامة في كل الاعيان وفي كل الازمان حتى يدخل محل
الخلاف فيها لكن لا نسلم ان ما ذكرتم من الآيات عامة في كل الاعيان او في كل الازمان ولو
سلمنا انها عامة لكنها تكون مخصوصة بما ذكرنا من الآيات الدالة على اثبات الشفاعة
لان دلائلنا خاصة لكونها مخصوصة ببعض الاشخاص وح لا يعم مطلقا فنحكم بهذه الوجوه
تنبيه اتفقت الامة على شفاعة محمد عليه السلام لكن انها في زيادة النعم الى اهل الثواب
واما الاشاعرة فقالوا لكن هي ولكن من جملة تأثيرها اسقاط العقاب عن اهله
السادس الى ادراك المدفون البحث السادس في اثبات عذاب القبر
اعاذنا الله منه يدل على اثبات عذاب القبر ثلاثة اوجه الاول قوله تعالى في آل فرعون النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
وهو صريح في التعذيب بعد الموت وقبل البعث والا لتكرر قوله ويوم تقوم الساعة ولكان
انما هو عذاب القبر ايضا في جملة القول الثاني قوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا
نارا والفاء للتعقيب فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال
قبل الادخال الذي في القيامة لان الادخال الذي في القيامة ليس عقيب الاغراق
والادخال النار قبل القيامة انما هو عذاب القبر الثالث قوله تعالى حكاية عن اهل النار
قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذكر دليلا على ان في القبر حياة
وهو انه اخبر بكلامهم الاحياء مرتين والاماتة لذكر احدهما التي لا يكون للعقول الا بعد
القبر وهي الاول قوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
اي سوى الموتة الاولى ولو صاروا احياء في القبور لذاقوا موتتين لا موتة واحدة
الثاني قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور يدل على ان الميت المدفون ليس بحي اذ

اذ لو كان حيا لجاز اسماعه وقد دلت الآية على نفيه واجيب عن الوجه الاول بان معنى قوله
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ان نعيم الجنة لا ينقطع ولا يتنغص عليهم كما
بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به وليس المراد وحدة الموت فان الله تعالى احيى كثيرا
من الاموات في زمان موسى وعيسى عليهما السلام كما هو مذكور في كتب القصص وذلك يوجب
تأويل الآية بما ذكرنا وعن الوجه الثاني ان عدم اسماع النبي المدفون في القبر
لا يستلزم عدم ادراك المدفون لجواز ان لا يحصل الاسماع بسبب كون القبر مانعا
من وصول الصوت الى صماخه السابع اي يكون حقا البحث السابع
في باقي السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار
والاصل في اثبات هذه الامور انها امور ممكنة في ذاتها اما الصراط فلان
ما هو المشهور منه وهو المرور عليه غير ممتنع كالمشي على الماء المنقول عن كثير
من الاولياء وما قيل في تأويله ان الصراط هو الاعمال الردية التي يسأل عنها
ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها فايضا ممكن
واما الميزان فما هو المشهور منه ممكن لجواز ان يوزن صحف الاعمال ليستدل
به على تفاوت الاعمال وما قيل في تأويله انه ملك يقابل الحسنات بالسيئات
فايضا ممكن واما تطاير الكتب فلان ما هو المشهور منه جائز وما قيل في
تأويله ان المراد منه رفع الاعمال من بين الخلق فكذلك وكذا احوال الجنة والنار
امور ممكنة فان وجود رياض نزهة وحدائق رائقة تجري فيها الانهار
ويوجد عندها الثمار ويطوف فيها الولدان والغلمان من الامور الواقعة
في هذا العالم فلا اقل من امكانه في الآخرة وكذا وجود بواد فيها النيران
المسعرة والسلاسل والاغلال يعذب بها الناس ليس مما يستحيل عند العقل
واذا ثبت ان هذه الامور من الممكنات واخبر الصادق عليه السلام بوقوعها
فيكون وقوعها حقا والا لم يكن الصادق صادقا الثامن في
الاسماء اي وقته وفاقا البحث الثامن في الاسماء الشرعية كالايمان

الايمان لغة التصديق لاتفاق اهل اللغة على ان معنى قول القائل فلان يومن بكذا
هو انه يصدق به ومنه قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع عبارة
عن تصديق مخصوص وهو تصديق القلب للرسول بكل ما علم مجيء الرسول به ضرورة
عند الاشاعرة اي يكون مشهورا بحيث يعلم كونه من الدين ضرورة كالصلوات
الخمس وانما قلنا انه يكون مشهورا بهذه الحيثية لان منكر ما لا يكون مشهورا بهذه
الحيثية لا يكون كافرا كمنكر الاجتهاديات وانما قلنا ان الايمان عبارة عن تصديق
القلب لان الايمان لما كان في اللغة عبارة عن التصديق وجب ان يكون في الشرع
كذا اذ لو لم يكن في الشرع كذا لما خاطب الله تعالى العرب بلسانهم لكن ذلك باطل
لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه والايمان عبارة عن التلفظ بكلمتي
الشهادة عند الكرامية وعبارة عن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات
عند المعتزلة وعن مجموع التصديق والتلفظ وامتثال الواجبات والاجتناب
عن المحرمات عند اكثر السلف اذا عرفت هذا فنقول الايمان عبارة عن مجرد التصديق
المذكور والعمل بالاركان غير داخل في مفهومه والذي يدل على خروج العمل عن
مفهوم الايمان عطف امتثال الواجبات على الايمان في قوله تعالى الذين امنوا
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اي لم يرتكبوا المحرمات فلو كان العمل داخلا في الايمان
لكان هذا الكلام فائدة زائدة في كلام الله تعالى وقوله واما قوله الى قوله
على طريق المجاز اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لو لم يكن
العمل بالاركان من مفهوم الايمان لما جاز اطلاق لفظ الايمان على الصلوة في قوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم لكنه جائز بل واقع فان المفسرين قالوا المراد بالايمان
ههنا هو الصلوة الى بيت المقدس قلنا في جوابه ان معنى قوله وما كان الله
ليضيع ايمانكم اي ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلا يلزم ما ذكرتم وايضا
لو كان المراد بالايمان ههنا الصلوة لكان اطلاق الايمان وارادة الصلوة
من قبيل المجاز والاصل عدمه وفيه نظر فان حمل الايمان ههنا على الايمان بالصلوة

134
ينبغي الاضمار وهو ايضا خلاف الاصل وقوله الايمان الى اخره اشارة الى جواب
سؤال مقدر آخر وتقرير السؤال ان يقال العمل بالاركان داخل في الايمان لقوله عليه السلام
الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى
عن الطريق ولا شك انه ليس المراد من ذلك ان التصديق بضع وسبعون
شعبة لان اماطة الاذى ليست شعبة من التصديق وكذا قول لا اله الا الله فان
القول لا يكون شعبة من التصديق القلبي قلنا في جوابه ان معنى هذا الحديث هو ان
شعب الايمان بضع وسبعون لا ان نفس الايمان كذا ولا يلزم كون اماطة الاذى
داخلة في مفهوم الايمان لكن اماطة الاذى غير داخلة فيه وفاقا وفيه نظر فان
ابا الهذيل ذهب الى ان الايمان اسم لفعل الطاعات باسرها سواء كانت واجبة
او مندوبة فح يكون اماطة الاذى داخلة في مفهوم الايمان

الباب الثالث في الامامة الى الموجب

الباب الثالث في الامامة وهي رياسة في الدين والدنيا عامة
لكل شخص

لشخص من الاشخاص فقولنا عامة احتراز عن الرئيس القاضي وقولنا لشخص
من الاشخاص احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام بفسقه وفي هذا الباب
مباحث البحث الاول في وجوب نصب الامام اوجب الامامية والاسمعيلية نصب
الامام على الله تعالى عقلا واوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا بالدليل
العقلي واوجب اصحاب المصنف اي الاشاعرة نصب الامام علينا بالدليل السمعي
ولم يوجب اكثر الخوارج نصب الامام مطلقا في شيء من الاوقات سواء كان
وقت الامن او وقت ظهور الفتن لنا في اثبات هذا المطلب وهو ان يثبت بالدليل
السمعي وجوب نصب الامام علينا مقامان احدهما بيان وجوبه علينا سمعا وثانيهما
بيان عدم وجوبه على الله تعالى اما بيان المقام الاول وهو وجوب نصب الامام علينا
بالدليل السمعي فلان نصب الامام يوجب دفع ضرر لا يمكن ان يندفع ذلك الضرر
الا به لان البلاد اذا خلا عن رئيس قاهر يامر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويدفع

بين الظلمة المستضعفين استولى على ذلك البلد الشيطان وفشا فيه الفسوق
والعصيان وشاع الهرج والمرج والهرج الفتنة والمرج الاختلاط والاضطراب
وقيل الهرج القتل كما جاء في حديث اشراط الساعة يكون كذا وكذا ويكثر الهرج
قيل وما الهرج يا رسول الله قال القتل والعلم بذلك ضروري بعد استقراء العادات
واذا ثبت ان عدم الامام سبب لهذه المضار فيكون وجوده دافعا لهذه المضار
فيتوقف دفع هذه المضار على نصب الامام فيجب نصب الامام لان دفع الضرر عن
النفس بقدر الامكان واجب بالاجماع عند من لا يقول بالحسن والقبح العقليين وباتفاق
العقلاء في جميع الاديان عند من يقول بهما واذا كان دفع الضرر موقوفا على نصب
الامام لما بينا وما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدورا للمكلف فهو واجب
لما بين في موضعه فيكون نصب الامام واجبا وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل انما كان
سمعيا لان في بيان وجوب دفع الضرر بقدر الامكان تمسك بالاجماع الذي هو
حجة على السمع فان قيل كما ان نصب الامام يقتضي هذه المصالح فقد يحتمل مفاسد
ايضا اذ ربما استنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد او ربما يستولي
على الناس فيظلمهم او يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرياسة الى مزيد مال عارض
لانه يحتاج الى خرج كثير فيغصب المال منهم فيفضي الى اخذ اموال الضعفاء
والمساكين قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم من الاحتمالات وان كانت جائزة
لكنها احتمالات وجوهها مكثورة لانها اذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم
الامام المطاع بالمفاسد الحاصلة من وجوده كانت المفاسد الحاصلة من عدمه
ازيد من المفاسد الحاصلة من وجوده وعند التعارض يعتبر الراجح دون المرجوح
فان ترك الخير الكثير لاجل التوقي عن الشر القليل شر كثير واما بيان المقام الثاني
وهو ان نصب الامام لا يجب على الله تعالى فلما بينا انه لا يجب على الله شيء بل الله تعالى
هو الموجب لكل شيء واذا ثبت هذان المقامان فقد تم المطلوب. احتجت الامامية
الى على ما وصفوه. احتجت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى بان نصب الامام لطف

135

لانا نعلم بالضرورة بعد استقراء العادات ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر
يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على الواجبات كان حالهم في اداء الطاعات
وترك القبائح اقرب من حالهم اذا لم يكن لهم هذا الرئيس ولا معنى للطف سواه
واللطف على الله تعالى واجب قياسا على التمكين لان اللطف يشترك في كونه ازاحة
لعذر المكلف لان من اتخذ ضيافة لانسان وعلم انه انما يحضر فيها اذا ذهب اليه المضيف
بنفسه فان لم يذهب المضيف اليه علمنا عدم ارادته حضور ذلك المضيف في ضيافته
فكذا الله تعالى انه لما اراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المحظورات و
علم انه لا يقدم العبد على ذلك الا اذا نصب له اماما فان لم ينصب له اماما وجب
ان لا يريد تلك الطاعات من المكلف في ان يقول انك ما اردت حصول الطاعات
مني لانك ما نصبت لاجلي اماما كما يمكن ان يقول انك ما اردت فعل الخير مني
لانك ما مكنتني من فعله وكما ان التمكين يجب لازاحة هذا العذر يجب اللطف ايضا
والجواب عنه انا لا نم ان الامامة لطف وانما يكون لطفا ان لو كانت خالية عن جميع
جهات القبح وهو ممنوع سلمنا كونها لطفا لكن لا نم وجوب اللطف على الله تعالى
كيف وقد بينا انه لا يجب على الله شيء ومن هذا علم عدم وجوب التمكين عليه تعالى
فلا يصح القياس الفقهي ولئن سلمنا هذه المقدمات الباطلة لكن اللطف الذي
ذكرتموه في بيان ان نصب الامام لطف انما يحصل بوجود امام ظاهر قوي يرجى
ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام واما الامام
الذي توجبونه فكيف يكون لطفا ولم يتمكن من عهد النبوة الى ايامنا امام
على ما وصفوه فيكون الله تعالى تاركا للواجب فيكون مذموما عقلا بناء على رايهم
وهذا شنيع جدا ولما كان التحقيق في هذه المسئلة يفضي الى التطويل تركناه.

البحث الثاني

الثاني في صفات الائمة الى واستغفوا الامر
في صفات الامة وهي تسع الصفة الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين
وفروعه حتى يكون متمكنا من ايراد الدلائل وحل الشكوك في الاصول

والحكم والفتوى والوقايع في الفروع الصفة الثانية ان يكون ذا راي يدبر
الحرب والصلح وساير امور السياسة فيشتد في موضع الشدة ويلين في
موضع اللين الصفة الثالثة ان يكون شجاعا مجتمع القلب لا يجبن عن القيام
بالحرب ولا يضعف في قلبه عن لقاء العدو واقامة الحدود وجمع الناس الملوا
في هذه الصفات الثلث وقالوا ينبغي الامام من كان موصوفا بها اذا لم يكن هو
بنفسه موصوفا بها الصفة الرابعة ان يكون عدلا في الظاهر لان الامام
متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم فلو كان فاسقا فربما يتصرف
فيها بحسب اغراض نفسه فيضيع الحقوق ويندرج في ذلك كونه مسلما بالطريق الاولى
الصفة الخامسة العقل الصفة السادسة البلوغ اما العقل
فلان الصفات التي ذكرناها لا تحصل الا معه واما البلوغ فلان الغالب من حال
الصبيان ان لا تحصل لهم هذه الصفات ولانه لا تحصل لهم من الهيبة ما تحصل للرجال
الكاملين الصفة السابعة الذكورة فان النساء ناقصات عقل ودين
لما جاء في الحديث والامام يجب ان يكون موصوفا بكمال العقل والدين الصفة
الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد والامام يجب ان يكون
معظما بين الناس حتى يكون مطاعا وان لا يكون مشتغلا بخدمة احد حتى يحصل له الفراغ
للقيام بمصالح الامة الصفة التاسعة كون الامام قرشيا خلافا للخوارج
وجمع من المعتزلة كما حكى الحافظ عنهم لنا على كونه قرشيا وجهان الاول قوله عليه السلام
الائمة من قريش واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم والاستغراق نقلا عن ائمة النحو
وههنا ليس للعهد اتفاقا فيكون للاستغراق فيصدق كل امام قرشي وينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل من لا يكون قرشيا لا يكون اماما وهو المطلوب
الثاني قوله عليه السلام الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره و
التقريب فيه كما في الوجه الاول   ولا يشترط فيهم اي لا ان يكون معصوما
ولا يشترط في الائمة العصمة وقد عرفت تفسيرها خلافا للاسماعيلية

والاثنا

والاثنا عشرية وهم الامامية لنا انا سنبين ان شاء الله صحة امامة ابي بكر والامة
اجتمعت على كونه غير واجب العصمة لا اقول انه غير معصوم واذا لم يكن واجب
العصمة فلا تكون العصمة شرطا للامامة اذ لو كان شرطا لامتنع حصول الامامة
بدونه فيكون الامام واجب العصمة هف والمشترطون للعصمة احتجوا اي على
اشتراط العصمة بوجوه ثلثة الاول ان وجه الحاجة الى الامام هو ازالة المعارف
الالهية التي لا تعلم الا منه كما هو مذهب الاثنا عشرية وجميع ذلك لا يحصل الا اذا كان الامام
معصوما حتى يمكن الاعتماد على فعله وقوله الثاني ان احتياج الناس الى الامام
لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء على الامام لاحتاج هو ايضا الى امام اخر و
يلزم التسلسل او الدور وكلاهما محال الثالث التمسك بقوله تعالى خطابا لابراهيم عليه السلام
اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فان الاية دلت
على ان عهد الامامة لا يصل الى الظالم والفاسق ظالم لقوله فمنهم ظالم لنفسه
ويلزم من ذلك ان من يصل اليه الامامة وجب ان لا يكون فاسقا ولا نعني باشتراط العصمة
سوى ما ذكرنا واجيب عن الوجهين الاولين بمنع المقدمات اما منع مقدمات الوجه
الاول فلان بيان الانحصار وجه الحاجة الى الامام فيما ذكرتم سلمناه لكن لا يلزم
من ذلك وجوب عصمته بل يلزم ان يكون عدلا وهذا القدر لا يكفي في اشتراط العصمة
واما منع مقدمات الوجه الثاني فبان بيان الانه لو جاز الخطاء على الامام للاحتاج
الى امام اخر فانا قد بينا ان ابا بكر جاز الخطاء عليه اجماعا وصحت امامته
فلا يكون محتاجا الى امام اخر والا لم يصح امامته والجواب عن الوجه الثالث
ان الاية وهي قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين تدل على ان شرط الامامة ان لا يكون
مشتغلا بالذنوب التي تنثلم بها العدالة لا ان شرط الامام هو ان يكون معصوما
اولا والشرط انما هو هذا المعنى الاعم من العصمة ولا يلزم من اشتراط الاعم اشتراط
الاخص   الثالث اي وقوله   البحث الثالث فيما يحصل به
الامامة اجمع الامة على ان تنصيص الله وتنصيص رسوله وتنصيص الامام السابق

على امامة شخص اسباب مستقلة في حصول الامامة له والخلاف انما وقع فيما اذا بايعت
لا مستعدا للامامة او استولى مستعد للامامة بشوكته على خطط الاسلام [illegible]
اصحاب المصنف وهم الاشاعرة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة وهو دفع الضرر
المذكور بامامة هذين الشخصين اذ لو لم يحصل المقصود من الامامة بامامتهما لم يكونا مستعدين
للامامة وقد فرضناهما كذلك هذا خلف وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف
ادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية حصول الامامة بالبيعة مطلقا سواء استولى
الامام بشوكته او بايعه الامة بالاختيار وقالوا يجب ان يكون الامام منصوصا عليه
بقول الله او قول رسوله واحتجوا على ان الامامة لا تحصل بالبيعة ولا بغيرها من الطرق
سوى نص الله ونص رسوله من وجوه اربعة الاول ان اهل البيعة وهم الذين يبايعون
الامام لا تصرف لهم في امر غيرهم من احاد الامة وفي اقل مهم من مهماتهم فكيف
يولون الغير على انفسهم فان من لا يعقل له التصرف في اقل الامور لا في الاشخاص
كيف يعقل ان يكون له قدرة على اقدار الغير على التصرف في اهل الشرق والغرب
الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة
كامل بلد شخصا ويقع بينهم التجارب بان يقول اهل كل بلد الامام يجب ان يكون منا فيفضي
الى اثارة الفتنة فيفوت المقصود من الامامة وهو ازالة الفتنة بقدر الامكان
اما اذا كان منصوصا عليه بقول الله او قول رسوله لم يلزم هذا الثالث ان منصب القضاء
لا يحصل بالبيعة فكذا منصب الامامة لا يحصل بالبيعة بل عدم حصول منصب الامامة
بالبيعة اولى من عدم حصول منصب القضاء بالبيعة لان منصب الامامة اعظم واولى
من منصب القضاء الرابع الامام نائب الله ونائب رسوله فلا يثبت خلافته
الا بقول الله او بقول رسوله لان نيابة الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير
واجيب الى ودليلا عليه واجيب عن الوجه الاول بان ما ذكرتم منقوض
بالشاهد والحاكم فان الشاهد لا يقدر على التصرف في المدعى عليه والحاكم
يصير بقوله قادرا على التصرف فيه وعن الوجه الثاني بان الالزام ان البيعة

تفضي الى الفتنة واحتمال بيعة كل فرقة شخصا ممنوع لم لا يجوز ان يندفع تلك الفتنة بترجيح
الاورع والاعلم والاسن والاقرب الى الرسول كما رجح الصحابة ابا بكر على سعد بن عبادة
حين قالت الانصار منا امير ومن المهاجرين امير وعن الوجه الثالث بمنع الاصل وهو
ان يقال انا لا نسلم ان القضاء لا يحصل بالبيعة كيف والكل اتفقوا على جواز التحكيم
خصوصا اذا اخليت البلاد عن الامام فانه يجب حصول القضاء بالبيعة لاحتياج الناس
الى من يرجع اليه في الخصومات واذ ليس ثمة امام ينصبه فيجب ضرورة حصوله
بالبيعة واذا بطل الاصل لم يصح القياس وعن الرابع انه لم لا يجوز ان يكون اختيار
الامة شخصا معينا للامامة او ظهور الشوكة او استيلاؤه على بلاد المسلمين كاشفا
عن كونه اماما نائبا لله ولرسوله ودليلا على كونه كذلك لا بد له من دليل
الرابع في خلافة الائمة الاربعة رضوان الله عليهم اجمعين البحث الرابع في
اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه
وخالفت الشيعة في هذا القول جمهور المسلمين فانهم يزعمون ان الامامة بعد رسول الله
حق لعلي بن ابي طالب رضي الله عنه ويدل على ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر
وجوه خمسة الاول قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم
من بعد خوفهم امنا الاية وعد بعض الصحابة بالاستخلاف والتمكين بدليل قوله
منكم فالموعودون بالاستخلاف والتمكين اما علي رضي الله عنه ومن قام بالامر
بعده كمعاوية ومروان وغيرهما او ابو بكر ومن قام بالامر بعده وهم الخلفاء
الثلاثة والاول وهو ان يكون المراد عليا ومن قام بالامر بعده باطل بالاجماع
اما عندنا فلصحة خلافة الخلفاء الثلاثة الاربعة واما عند الخصم فلان معاوية ومروان
لم يكونا من الذين امنوا وعملوا الصالحات فتعين الثاني وهو ان يكون المراد ابا بكر
والخلفاء الثلاثة فصح خلافة ابي بكر وهو المدعى واجاب الشيعة عن هذا الوجه
بان ما ذكرتم انما يصح ان لو كان المراد بالاستخلاف جعلهم خليفة اي رئيسا عاما

في الدين والدنيا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بالاستخلاف هو مدلوله اللغوي حتى
يكون المراد اكثر الصحابة ويكون معنى قوله ليستخلفنهم ليورثنهم ارض الكفار من
العرب والعجم بحيث صاروا سكانها وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل
اذ اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم والدليل على ان
هذه الآية ليست مخصوصة بالخلفاء الاربعة اما ظاهرا فلان الايمان وعمل الصالحات ليس
مخصوصا بالخلفاء الاربعة بل سائر الصحابة صاروا آمنين ومكن الله لهم دينهم بان
اظهره على الدين كله الوجه الثاني قوله ستدعون الى قوم اولي باس شديد
تقاتلونهم او يسلمون وهذا خطاب مع المخلفين من الاعراب المذكورين في الآية السابقة
ووجه الاستدلال ان تعالى الداعي المحظور مخالفته لقوله فان تتولوا كما توليتم
من قبل يعذبكم عذابا اليما ليس محمد علم لقوله في الآية خطابا لمحمد علم قل لن تتبعونا
اي قل للمخلفين لن تتبعونا ولا علي رضي الله عنه لانه ما حارب الكفار ايام خلافته
ولا من بعده بالاتفاق فتعين ان الداعي المذكور من كان قبل علي رضي الله عنه
وبعد محمد علم وهو المدعى واجاب الشيعة عن هذا الوجه بانا لا نسلم ان المراد لا يجوز
ان يكون محمدا صلى الله عليه وسلم وقوله قل لن تتبعونا لا يدل على ذلك فانه يدل
على ان المخلفين لا يتبعون محمدا صلعم في فتح خيبر فانهم قالوا لاصحاب النبي ذرونا نتبعكم فقال
سبحانه في صفتهم يريدون ان يبدلوا كلام الله اي مواعيد الله لاهل الحديبية بغنيمة خيبر
خالصة اراد والتغيير ذلك بان يشاركوهم فيها قل يا محمد للمخلفين لن تتبعونا في فتح خيبر
كذلكم قال الله من قبل اي قال الله باهل الحديبية من قبل فتح خيبر وقبل رجوعنا اليكم ان
غنيمة خيبر لمن شهد الحديبية لا يشركهم فيها غيرهم هكذا قاله ابن عباس ومجاهد
وغيرهما من المفسرين وليس المراد من ذلك انهم لا يتبعون محمدا صلعم مدة حياته
في حرب من الحروب فانه صلعم قد دعاهم بعد ذلك الى غزوات كثيرة وقتال اقوام
ذوي نجدة وشدة مثل اهل حنين والطائف ومؤتة وتبوك وغيرها فلا معنى لحمل
ذلك على ما بعد وفاته الوجه الثالث ان النبي علم استخلف ابابكر في اقامة الصلاة ايام مرضه

وما عزله عن ذلك فيبقى كون ابي بكر خليفته في الصلاة بعد وفاة النبي علم لعدم عزل
النبي اياه واذا ثبت خلافة ابي بكر في الصلاة ثبتت في غيرها مما يتعلق بالامامة
من امور الشرع لعدم القائل بالفصل واجاب الشيعة عن هذا الوجه بان النبي لما ثقل
بالمرض كان في بيت عائشة فجاء بلال عند صلاة الصبح ورسول الله مغمور بالمرض
فنادى الصلاة يرحمكم الله فقال علم يصلي بالناس بعضهم فقالت عائشة مروا
ابابكر فليصل بالناس ثم ان ابابكر لما عقد التحريمة خرج النبي صلعم الى المسجد فلما
احس ابوبكر بخروج النبي تأخر وصلى بهم النبي فلم يكن ابوبكر بعد عقد التحريمة
من غير امر النبي اياه بل لو سلم خليفة في الصلاة سلمنا لكن تأخره وصلاة النبي للنبي ع
بهم دال على عزله سلمنا ذلك لكنه معارض بان النبي علم استخلف عليا رضي الله عنه
على المدينة في غزوة تبوك وما عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في
الامامة لعدم القائل بالفصل وهذا اقرب بالامامة مما ذكرتم من الاستخلاف في
الصلاة واما بيان الوجه الرابع يعني على الشرح واجاب عنه الشيعة بان هذا
الخبر غير متواتر فلا تقوم حجة علينا   الخامس الى قليل الاعوان
الوجه الخامس ان الامة اجمعوا على ان الامامة حق لاحد الاشخاص الثلاثة وهم ابوبكر
وعلي والعباس وبطل القول بامامة علي والعباس فتعين القول بامامة ابي بكر
قلنا في بيان هذا الكلام مقامان الاول بيان الاجماع والثاني بيان بطلان القول
بامامة علي والعباس اما الاجماع على امامة احد الاشخاص الثلثة فمشهور مذكور في
كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامة علي والعباس فلانه لو كان
الامامة حقا لاحدهما لوجب ان ينازع ابابكر ويناظره في ذلك ويظهر على ابي بكر
حجته ولا يرضى بخلافته فان الرضى بالظلم ظلم لكن كل واحد منهما ما نازع
ابابكر وما ناظره ولا اظهر عليه حجته وقد رضي كل واحد منهما بامامته لانهما
بايعاه فلو كانت الامامة حقا لواحد منهما لكان ترك هذه المنازعة منهما معصية
كبيرة وذلك يوجب انعزالهما واذا ثبت ان الامامة ليست حقا لهما ثبت انها حق لابي بكر

[illegible] من ربيعه
[illegible] عشرين [illegible]
خلافة [illegible] بعد [illegible]
بعد ذلك [illegible] وخلافة عمر اثنى عشر [illegible]
ثلث عشر سنة وخلافة عثمان [illegible]
وخلافة علي [illegible] اربعة سنين
ورضي [illegible]

وقالت الشيعة عليه بان الامامة كانت حقا لعلي لان عليا رضي الله عنه اعرض
عن جهة انتقاد على نفسه اذ لم يكن قادرا على طلب الامامة والتقية عند عدم
القدرة جائزة الا ترى ان النبي عليه السلام مع جلالة منصبه اعرض عن مشركي مكة
واختفى بالغار عند استيلائهم وعدم قدرته فلان يتقي علي على نفسه عند استيلاء
خصومه اولى قلنا في الجواب عن قولهم كيف يكون لعلي رضي الله عنه التقية وكان
من اقدر الناس على طلب حقوقه اذ كان علي رضي الله عنه في غاية النهاية و
الشجاعة وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علو شانها ونباهة قدرها
زوجة له واكثر صناديد القريش وساداتهم كان معه مثل الحسن والحسين
ومثل العباس مع منصبه فان العباس قال لعلي امدد يدك لابايعك حتى يقول
الناس بايع عم رسول الله ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان والزبير مع
شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة ورأس
بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم يعني ابا بكر اذ كان ابو بكر
من قبيلة تيم حقيرة ثم قال والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكثير من الصحابة
كانوا مع علي رضي الله عنهم حتى روي انه اجتمع عنده جماعة من اكابر الصحابة من بني
امامته حاملين له على الطلب فعلم ان الترك ما كان لعدم القدرة ومما يدل على ان
الامامة حق لابي بكر دون علي ان الانصار لما طلبوا الامامة وقالوا منا امير ومنكم
امير نازعهم ابو بكر ومنعهم الكلام ولم ينازعهم علي ومنع ابو بكر الانصار من طلب
الامامة لم يكن لاستيلاء ابي بكر او لحيلة في نفسه وخديعة او لكثرة اموال واعوان
اذ كان ابو بكر شيخا ضعيفا سليما عديم المال قليل الاعوان بل كان ذلك لانه كان
مقدما على الصحابة في الفضائل والكمالات ثم قالت الشيعة على هذا الجواب انه
ولئن كان مع علي اكابر الصحابة لكن جميع العوام كانوا مع ابي بكر وهم يزيدون
على مائة وعشرين الفا فاين القدرة سلمنا القدرة لكن اتقى الفتنة في زمان
عدم استقرار الدين وكثرة الاعداء وايضا انكار اكابر الصحابة امامة ابي بكر

واجماعهم على امامة علي يدل على ان الامامة حق له دون غيره اذ لا عبرة بقول العوام
واما نزاع ابي بكر الانصار في الامامة فلا يدل على ان الامامة حق له دون غيره بل انما نازعهم
لاجل القريش متمسكا بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولكل احد ان ادعى الامامة ان لا يرضى بالظلم
اذا قدر على دفعه بوجه وانما لم ينازعهم علي اذ كان في ذلك مشغولا بامر النبي عليه السلام فلا يمكن من ترك النبي ص
عليه السلام بلا دفن وقبر لطلب الخلافة كما فعلوا   احتجت الشيعة الى فعلي مولاه
احتجت الشيعة على امامة علي رضي الله عنه بوجوه منها الاول قولهم انما
وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم
راكعون ووجه التمسك به ان المراد من الولي ههنا اما الناصر كقوله تعالى والمؤمنون
بعضهم اولياء بعض او المتصرف كقوله عليه السلام السلطان ولي من لا ولي له وقوله
عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل دون غيرهما من
معاني الولي تقليلا للاشتراك اذ الاشتراك لما كان على خلاف الاصل فكلما كان
الاشتراك اقل كان الكلام اقرب الى الاصل واذا ثبت ان المراد من الولي ههنا
اما الناصر او المتصرف والاول وهو كون المراد منه الناصر باطل لان كلمة انما
للحصر باتفاق ائمة اللغة فيصير معنى الاية ناصر المؤمنين منحصر في الله ورسوله
والشخص المنزل فيه الاية وذلك غير سديد لعدم اختصاص النصرة بالمذكور
في الاية اذ جميع الصحابة كانوا ناصرين للمؤمنين فتعين الثاني اي لما ثبت
ان المراد من الولي المتصرف في امور المسلمين ثبت ان الولي الموصوف
بالاوصاف المذكورة في الاية يستحق التصرف في امور المسلمين والمفسرون
ذكروا ان المراد من ذلك المؤمن علي بن ابي طالب رضي الله عنه لان عليا
كان يصلي فسأله سائل شيئا يعطيه فاعطى السائل خاتمه حال كونه راكعا
فنزلت هذه الاية فيكون المؤمن المستحق للتصرف في امور المسلمين عليا بحكم الاية
والمؤمن المستحق للتصرف في امور المؤمنين هو الامام فثبت ان عليا هو الامام
وهو المط والثاني من التمسك بهذه الاية المذكورة التمسك بقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه.

اي من كنت متصرفا في امره ووالياعليه فعلي متصرف في امره ووال عليه والنبي كان
متصرفا في امور جميع المسلمين ووالياعليهم فعلي متصرف في امورهم ووال عليهم والنبي
ايضا كذلك فيكون اماما وهو المطلوب   الثاني اي توفي قبله عليهما السلام
الوجه الثاني التمسك بقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي وكان هرون خليفة لموسى لقوله تعالى واذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني
في قومي فيكون علي ايضا خليفته للنبي اذ منزلته عند النبي منزلة هرون عند موسى
الا ان الفرق بين هرون وعلي ان هرون توفي قبل موسى عليهما السلام وعلي
عاش بعد النبي عليه السلام وهرون لو عاش بعد وفاة موسى لكان خليفته لموسى اذ الغرض من
الاستخلاف رعاية مصالح الرعية وذلك بعد الموت اهم اذ رعايتها وقت
الغيبة ممكنة للمستخلف واما بعد الموت فغير ممكنة   الثالث اي واطيعوا
هذا الوجه ظ غني عن الشرح   الرابع اي بامامة علي   الوجه الرابع
هو انه لانه اجمعوا بعد النبي عليه السلام على امامة احد الاشخاص الثلثة وهم علي وابو بكر
والعباس وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس فتعين القول بامامة علي اما الاجماع
فمشهور متواتر كما عرفته غير مرة واما بطلان القول بامامة ابي بكر والعباس فلما
ثبت في موضعه ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وابو بكر والعباس
لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما باتفاق الامة واذا بطل امامتهما
تعين القول بامامة علي رضي الله عنه لئلا يخرج الحق عن قول كل الامة
الخامس اي تنصيصه لعلي رضي الله عنه   الوجه الخامس انه لا بد ان يكون
الرسول عليه السلام نص على امامة واحد معين لامرين الاول ان كمال امر الدين
لان النبي عليه السلام لم يخرج من الدنيا الا بعد كمال الدين كما قال تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم واتممت عليكم نعمتي والامامة مما يكمل به الدين ويتم به نعمة الله على عباده
لكونها اعظم اركان الدين وذلك يقتضي ان امر الامامة قدم قبل وفاته وهذا
المعنى انما يحصل حال حيوته على ان شخصا بعينه يكون اماما بعده الثاني اتفاق النبي ع

على الامة لانه عليه السلام بلغ في الاشفاق على الامة وارشادهم الى الاصلح لهم علمهم في
كيفية الاستنجاء بالشرائط والآداب ومن المعلوم ان المصالح المتعلقة بالامامة التي هي
اعظم المناصب في الدين والدنيا بعد الرسالة اجل من ساير المصالح فلما علم
في اخس المصالح وهو الاستنجاء بالشرائط والآداب كيف يليق به اهمال ما يكون من اعلى
المصالح دينا ودنيا وهو الامامة واذا ثبت بهذين الوجهين وجوب تنصيص النبي
حال حيوته على امامة شخص معين بعد وفاته ثبت تنصيصه لعلي لان النبي لم ينص
لغير ابي بكر وعلي بالاجماع ولم ينص لابي بكر والا لكان توقيف ابي بكر امر امامته
على البيعة معصية وذلك يقدح في امامته فتعين تنصيصه لعلي رضي الله عنه وهو المطلوب
السادس اي ان يكون اماما   الوجه السادس ان عليا كان افضل
الناس بعد رسول الله صلعم والدليل عليه الكتاب والمعقول والسنة اما الكتاب
فلانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية عن قصة المباهلة انفسنا
وانفسكم علي رضي الله عنه ولا شك ان عليا ~~بمنزلة الرسول~~ ليس نفس الرسول عليه السلام
بعينه بل المراد منه اما ان عليا بمنزلة الرسول او علي اقرب الناس في المنزلة الى الرسول
لان اتحاد المفهومين في الجميع يجب ان يكون من شخص واحد وكل من كان بمنزلة الرسول
او اقرب الناس اليه في المنزلة كان افضل الخلق بعد رسول الله اما اذا كان
بمنزلته فظ واما اذا كان اقرب الناس اليه فلانه لو كان اخر افضل منه لكان
هو اقرب اليه منه وقد فرض انه اقرب الناس اليه هذا خلف فثبت ان عليا افضل
الناس بعد رسول الله وهو المطلوب واما المعقول فلان عليا رضي الله عنه كان
اعلم الصحابة لان عليا كان اشهر الصحابة من جهة الذكاء والفطنة واكثرهم تدبرا
ودراية وكان حرصه في تعلم العلوم من النبي اكثر من حرص غيره واهتمام الرسول عليه السلام
بارشاده وتربيته اتم وابلغ من اهتمامه بارشاد غيره فيكون علي اعلم من غيره من
الصحابة وذلك انه اذا كان استاذ في غاية الكمال وله تلامذة كثيرة ومن جملتهم
تلميذ يكون افطن تلامذته واحرص من سايرهم في تعلم العلوم من الاستاد كان

اهتمام ذلك الاستاذ بارشاده وتربيته فلا شك ان ذلك التلميذ يكون اعلم تلامذة ذلك
الاستاذ بارشاده وتربيته ومما يدل على ان عليا كان اعلم الصحابة انه كان مقدما في
فنون العلوم الدينية اصولها وفروعها اما كونه مقدما في اصول الدين فلان اكثر فرق
المتكلمين ينسبون الى انفسهم اما المعتزلة فلظهور انتسابهم اليه واما الاشاعرة فلان الاشعري
كان تلميذ للجبائي المنتسب الى علي وانتساب الشيعة اليه بين ويسندون اصول
قواعدهم اليه لانه ذكر في خطبه من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء
والقدر واحوال المعاد ما لم يوجد في كلام احد من الصحابة والحكماء يعظمونه غاية التعظيم
لانه كان يعرف العلوم الدقيقة مثل الحكمة والنجوم واسرار الغيب لانه فسر كثيرا
من المواضع المتعلقة بهذه العلوم من القرآن وعلمه ابن عباس سيد المفسرين
واما انه كان مقدما في فروع الدين فان الفقهاء يأخذون برأيه وقد قال
النبي عم في حقه اقضاكم علي والاقضى يجب ان يكون اعلم في فروع الدين
كما هو مذكور في كتب الفقه في باب ادب القضاء واذا كان اعلم كان افضل
لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون واما السنة فلان كثيرا من
الاحاديث كحديث الطير وحديث خيبر وردت شاهدة على كونه افضل اما
التمسك بحديث الطير وهو قوله عم اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي هذا الطير
فجاء علي فاكل معه فهو يدل ان عليا كان بحكم الحديث احب خلق الله اليه وكل من
كان احب الله كان اعظم ثوابا عند الله اذ المراد بمحبة الله للعباد ارادة الثواب
في حقهم وكل من كان كذلك كان افضل ضرورة واما التمسك بحديث خيبر وهو ان النبي عم
بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبات رسول الله مهموما
فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية وقال لاعطين هذه الراية رجلا يحبه الله
ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض له المهاجرون والانصار
فقال عم اين علي فقيل انه ارمد العينين فتفل في عينه ثم دفع اليه الراية فهو يدل
ان هذا الحديث يدل على ان هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر وعلى ان عليا كان

كان افضل منهما

كان افضل منهما لانا نرى ان سلطانا لو ارسل رسولا في بعض مهماته فلم يكن ذلك
الرسول ذلك المهم على وفق رأي السلطان فعزل السلطان الرسول وارسل الى ذلك
المهم رسولا آخر كافيا حصيفا كان عالما بالامور نعلم بالضرورة ان هذه الصفات
ما كانت ثابتة في الرسول الاول وان الرسول الثاني افضل من الرسول الاول
فكذا ههنا واذا كان علي افضل منهما فيكون افضل الامة لعدم القائل بالفصل
فقد ثبت بهذه الوجوه ان عليا افضل الامة والافضل يجب ان يكون اماما لان
الامام متبوع لغيره فلو لم يكن افضل من غيره لكان الاكمل تابعا للانقص فيما هو
اكمل منه وهو مستقبح عقلا وشرعا فثبت ان عليا هو الامام وهو المطلوب
والجواب عن الوجه الاول هو انه اي كان اصح والجواب عن الاول
لم لا يجوز ان يكون المراد بالولي هو الناصر قوله لان كلمة انما للحصر فيلزم حصر
نصرة المؤمنين في الشخص المذكور في الاية وليس كذلك لعموم النصرة اذ جميع الصحابة
كانوا ناصرين للمؤمنين قلنا عموم النصرة غير مسلم سلمناه لكن لم لا يجوز ان المراد
بالذين امنوا علي وحده اذ حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد علي والخلفاء
من الخلفاء الراشدين وقالت الشيعة على هذا الجواب ان المنع الاول وهو منع
عموم النصرة منع مكابرة تشهد له كتب الاحاديث والتفاسير والتواريخ و
السير والمنع الثاني غير متوجه لان حمل الجمع على الواحد المعظم جائز بل واقع
وذلك اكثر من ان يحصى وكيف يمكن ان يكون المراد عليا والخلفاء وقوله وهم
راكعون حال من الذين امنوا وايتاء الزكوة في هذه الحالة مخصوص بعلي
وليس كلاما مستانفا والا لكان قوله وهم راكعون مجازا مرادا به وهم
يصلون فيلزم ارتكاب مجاز وتكرار وهما على خلاف الاصل واما الوجه
الذي ذكرناه فلا يلزم الا ارتكاب مجاز لانا قلنا ان اطلاق الجمع على الواحد
المعظم مجاز وهو غير معلوم فيكون ما ذكرنا ارجح واولى والجواب عن الوجه
الثاني ان المراد من قوله عم لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى تشبيه علي بهرون

في الاخوة والقرابة اي كما ان اقرب الناس الى موسى في الاخوة والقرابة هرون
فكذلك اقرب الناس الى النبي في الاخوة والقرابة علي لان التشبيه بهرون في جميع الوجوه
حتى يلزم من ذلك ان يكون خليفة للنبي ع قالت الشيعة على هذا الجواب ان النبي
قال ان منزلة علي مني منزلة هرون من موسى الا في امر واحد وهو النبوة لقوله عم
الا انه لا نبي بعدي واذا كان كذلك يلزم ان يكون علي خليفة للنبي عم والجواب
عن الوجه الثالث ظاهر غني عن الشرح والجواب عن الوجه الرابع انا لا نم بطلان
القول بامامة ابي بكر قوله لان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وان يكون منصوصا عليه
قلنا الكلام عليهما قد مر سلمنا ذلك لكن لا نم عدم ورود النص في شان ابي بكر كيف
وقد روي عن عائشة انها قالت قال لي رسول الله في مرضه ادعي لي ابا بكر اباك و
اخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن او يقول قائل انا اولى ويابى
الله والمؤمنون الا ابا بكر فان هذا نص صريح في امامة ابي بكر وقالت الشيعة
على هذا الجواب بانا قد بينا وجوب عصمة الامام وانتم انما ابطلتم ذلك بامامة
ابي بكر فعدم وجوب العصمة انما يثبت ان لو ثبت امامة ابي بكر لكن امامة ابي بكر
انما يثبت ان لو لم يجب العصمة فيلزم الدور واما عدم ورود النص في شان
ابي بكر فلانه لو كان كذلك لكان توقيف الامر على البيعة معصية كما ترانا واما النص
المروي عن عائشة في هذا الموضع فلا يخفى على الفطن الاعتراض عليه والجواب
عن الوجه الخامس سلمنا ان النبي يجب عليه رعاية الاصلح في امر الامة تكميلا
للدين واشفاقا عليه لكن لا نم ان التنصيص على واحد معين بالامامة كان
اصلح فان تفويض الامر الى المكلفين لعله كان اصلح للامة لم قلتم انه ليس كذلك
وقالت الشيعة على هذا الوجه ان التنصيص لا شك انه في ازالة الفتنة ودفع
الخصومة اقوى واتم فلا معنى لقولكم ان التفويض اصلح   وعن السادس
اي ما خلا النبيين والمرسلين   والجواب عن الوجه السادس ان ما ذكرتم
من القضايا يدل على حقية علي معارض بما نقلتم من القضايا يدل على حقية ابي بكر والدليل

على افضلية ابي بكر الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تع وسيجنبها الاتقى فان المراد
بالاتقى ههنا اما ابو بكر او علي باتفاق المفسرين والثاني وهو كون علي مرادا
مرفوع لقوله في صفته الاتقى وما لاحد عنده من نعمة تجزى اي يكون ذلك الاتقى موصوفا
بانه لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى واذا كان كذلك فلا يكون ذلك الاتقى عليا لانه غير موصوف
بهذه الصفة لان عليا رضي الله عنه نشا في تربية النبي وانفاقه وذلك نعمة تجزى
واذا لم يكن المراد بذلك الاتقى عليا يكون المراد به ابا بكر فيكون ابو بكر هو الاتقى وكل من
كان اتقى كان اكرم عند الله افضل لقوله عم ان اكرمكم عند الله اتقاكم واما السنة
فقوله عم في صفة ابي بكر ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين
افضل من ابي بكر فيلزم ان لا يكون غيره افضل منه فلا يكون علي افضل منه فيكون
هو افضل من علي لان المساواة منتفية اجماعا وكذا قوله عم لابي بكر وعمر
هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقالت الشيعة على هذا الجواب
بان ما ذكرتم من الكتاب لا يدل على افضلية ابي بكر لانا لا نم الاجماع على ان المراد من
الاتقى في هذه الاية اما ابو بكر او علي لانه روى الواحدي باسناده المرفوع الى عكرمة
وابن عباس ان رجلا على عهد رسول الله كانت له نخلة فرعها في دار رجل فقير وصاحب
النخلة اذا صعد النخلة ليأخذ منها التمر فربما سقطت ثمرة فيأخذها صبيان الفقير
فينزل الرجل من نخلته حتى يأخذ التمر من ايديهم فان وجدها في فم احدهم ادخل
اصبعه حتى يخرج التمرة من فيه فشكى الفقير الى النبي صلعم مما يلقى من صاحب النخلة
فقال النبي صلعم للفقير اذهب ولقي رسول الله صاحب النخلة فقال عم له اعطني نخلتك
المائلة التي فرعها في دار فلان ولك بها نخلة في الجنة فقال الرجل للنبي عم ان لي نخلا
كثيرا وما فيها نخلة اعجب الي منها فكيف اعطيكها ثم ذهب الرجل في شغله فقال رجل
كان يسمع كلام النبي يا رسول الله تعطيني ما اعطيت الرجل اعني النخلة التي في الجنة
ان انا اخذتها فقال له النبي عم نعم فذهب الرجل ولقي صاحب النخلة فساومها منه
فقال اشعرت ان محمدا اعطاني بها نخلة في الجنة فقلت له يعجبني ثمرها وان لي نخلا كثيرا

وما فيها نخلة أعجب إلي ثمرا منها فقال الرجل لصاحب النخلة أتريد بيعها قال لا إلا
أن أعطى ما لا أظنه أعطى قال فما منّاك قال أربعون نخلة فقال الرجل لصاحب النخلة
حيث تعظم تطلب بنخلتك المايلة أربعين نخلة ثم قال الرجل أنا أعطيك أربعين نخلة
فقال الرجل أشهد لي إن كنت صادقا فأمر الرجل على أناس ودعاهم وأشهد لصاحب
النخلة أربعين نخلة ثم ذهب إلى النبي صلعم وقال يا رسول الله إن النخلة قد صارت في ملكي
فهي لك فذهب رسول الله صلعم إلى العيير وقال له النخلة لك ولعيالك فأنزل الله
والليل إذا يغشى السورة وعن عطاء أنه قال اسم الرجل أبو الدحداح فأما من
أعطى واتقى هو أبو الدحداح وأما من بخل واستغنى صاحب النخلة وقوله لا يصليها إلا
الأشقى المراد به صاحب النخلة وسيجنبها الأتقى هو أبو الدحداح وكان النبي صلعم يمر
بذلك البستان الذي أعطاه أبو الدحداح في ثمن النخلة المايلة وعذوقه دانية
فيقول عذوق وعذوق لأبي الدحداح في الجنة وإذا كان كذلك فادعاء الإجماع
على أن المراد من الآية أحد الشخصين المذكورين يكون باطلا سلمنا المراد أحدهما
لكن لا نسلم أن المراد بالأتقى لا يجوز أن يكون عليا قوله لأن من صفة الأتقى أن لا يكون
لأحد عنده من نعمة تجزى وعلي ما كان كذلك لأنه نشأ في تربية النبي صلعم وإنفاقه
وذلك نعمة تجزى قلنا لا نسلم ذلك فإن جميع ما أنعم به النبي صلعم على علي ما بلغ عشر ما أنعم
به أبو طالب وزوجته فاطمة بنت أسد على النبي صلعم يشهد له كتب الأحاديث
والأخبار المبينة لأحوال النبي صلعم من أول عمره إلى آخره وإذا كان كذلك
فلا يكون إنفاق النبي صلعم على علي نعمة تجزى فإن ذلك كان مكافاة لنعم أبي طالب
وزوجته فلا يقتضي مجازاة أخرى سلمنا ذلك لكن إن كان المراد بقوله وما لأحد
عنده من نعمة تجزى هو أن لا يكون لأحد عنده من نعمة ما في فعلها أعم من أن يكون
ذلك لأحد من المؤمنين لزم أن لا نسلم أن أبا بكر كان كذلك لجواز أن يكون لأحد
عنده من نعمة تجزى ولئن كان المراد أنه لا يكون لأحد من المؤمنين له نعمة تجزى كما دل
عليه سياق الآية أي لم يفعل الأتقى ما يفعل من إيتاء المال وإنفاقه في سبيل [illegible]

لكان عليها

143

لكان عليها ولا يد لأحد عنده من الخلق إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى فلا نسلم أنه
لا يجوز أن يكون المراد به عليا وكونه تربى في إنفاق النبي صلعم لا يثلم ذلك إذ النبي
إذ النبي ليس من المؤمنين له لحرمة الصدقة عليه ومما يؤيد أن المراد بالأتقى علي
قوله تعالى في حقه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا إنما نطعمكم
لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا سلمنا أن المراد به أبو بكر لكن الأتقى
هيهنا بمعنى التقي وذلك جائز كما قال طرفة تمنى رجال أن أموت وإن أمت
فتلك سبيل لست فيها بأوحد دون أفعل التفضيل لأنه لو كان أفعل التفضيل
يلزم أن يكون المراد به الأتقى من جميع المؤمنين فيلزم أن يكون أبو بكر أفضل من
النبي وهو باطل وإذا كان كذلك فلا يلزم منه أفضليته لأن المراد بقوله
إن أكرمكم عند الله أتقاكم هو أن الأفضل هو الذي يكون أتقى من جميع المؤمنين
وهو النبي صلعم فإن قلت إنما لا يجوز أن يكون المراد به أفعل التفضيل
أن لو كان المراد به هو الأتقى من جميع المؤمنين أما إذا كان المراد به هو أن يكون
الأتقى من بعض المؤمنين فذلك جائز قلت سلمنا جوازه لكن لا يلزم منه
الأفضلية بوجه كلا وإنا لا نسلم أن عليا داخل في ذلك البعض حتى يكون
أبو بكر أفضل منه الثاني أن الأكرم عند الله هو الذي يكون أتقى من جميع
المؤمنين كما قال إن أكرمكم عند الله أتقاكم لا الأتقى من بعض المؤمنين
وأما قوله صلعم ما طلعت الشمس الحديث فإنه بعد صحته لا يدل على أفضلية
أبي بكر مطلقا لأنه أخبر بلفظ الماضي فجاز أن يكون وقت ورود النص
أبو بكر أفضل من علي ووقت إمامة علي أفضل من أبي بكر وأما الحديث
الثاني فغير صحيح ولا متواتر عندنا فلا تقوم حجة علينا بل الحق أن الحديث
الأول أيضا غير صحيح فإنا تتبعنا الصحاح الستة وكتاب رزين فما
وجدناه في شيء منها مع أن جامعي هذه الكتب أهل السنة
الخامس في فضل الصحابة إلى الكلاب المدرج الصحاح والتصنيف

نصفه ولقد بروله علم ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ما بلغ مد الوزر
اليسير من فضلهم ولا نصفه وما في هذا الحديث ظ غني عن الشرح والمراد
من المطاعن ما نقل من ابي بكر وعمر وعثمان وغيرهم من الصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين وهي ومحاملها وتاويلها مذكورة في كتاب نهاية
العقول من اراد الاطلاع عليها فليطالعه وهذا اخر شرح كتاب الطوالع
والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد واله واصحابه اجمعين
فرغ المصنف انار الله برهانه ... عن تصنيف هذا
الكتاب اواير ربيع الاخر سنة ثمان وسبعمائة ووقع اتمام تسويده وقت
العصر يوم السبت السابع والعشرين من شوال سنة ثلاث وثلثمائة والف
وتمامه ... عن نسخة منقولة عن نسخة المصنف ...
وجعل مضجعه روضة من رياض الجنة والحمد لله
اولا واخرا وظاهرا وباطنا
وصلواته على محمد واله
سيد رسل الله
وعلى اله واصحابه
اجمعين



شيبان لو ملت الدماء عليها   جنات حتى يدنو لها باب
لن يبلغا المعشا من حسنها   فعقد الشباب فى فرقة الاحباب

شيبان يعجز فوار ياضه عنهما   راى النساء وامرة الصبيان
اما النساء فيلهن الى الهوى   واخو الصبا يجرى بغير عنان

وقد يكون جملة فيه ضمير

باب المحبت بنولس روز يكشنبه در ساعت چاشت بر تخم مرغ كه در روز يكشنبه مرغ نهاده باشد بنام خود و مادر خود و نام آنكس و مادر آنكس مجربست

عمل عمل عمل الولع الولع الولع